LE TARGUM PALESTINIEN

1. *Définition du Targum Palestinien* (= TargP)

On entend par « targum » une traduction de la Bible hébraïque en langue araméenne pour l'usage (liturgique) de la Synagogue. La LXX, traduction de l'hébreu en grec, ne serait pas à proprement parler un targum bien que sa manière de traduire rappelle de bien près les targumim et quelle soit destinée à l'usage synagogal : en effet « targum » est devenu l'équivalent d'« écrit biblique en araméen » (1).

La version de l'A.T. dite christo-palestinienne n'est pas un Targum parce qu'elle est une traduction du grec ; la Peshitta non plus parce que c'est une version pour les chrétiens (2). Le *Pentateuque* araméen des Samaritains est un vrai targum, un targum tout à fait littéral, plus littéral que le Targum d'Onqelos et que celui de *Job* retrouvé dans la grotte XI de Qumrân.

Onqelos renferme beaucoup de haggadas palestiniennes, comme l'ont relevé G. Vermès et J.W. Bowker (3) ; quand même, il demeure fidèle à sa méthode de littéralité, se servant de mots habilement choisis pour introduire haggada ou halakha ; par ex., là où le TM dit (*Ex.* 21, 12) : « Quiconque frappe un homme et que celui-ci *meure* » (homicide involontaire, sans préméditation), Onqelos traduit : « Quiconque frappe un homme et le *tue* » (homicide volontaire) en conformité avec la *Mekhilta* et d'autres sources rabbiniques (4).

La traduction interprétative, paraphrastique, bien que non essentielle au targum, se trouve même dans les targums littéraux et, pour cela, on attribue souvent le nom de targum à toute version paraphrastique de la Bible (5). Mais la paraphrase pour être targumique, doit rester subordonnée à la « traduction » systématique

de la Bible, verset par verset. Une réélaboration libre des récits de la Bible comme celle de l'*Apocryphe de la Genèse* de Qumrân, des *Testaments des douze Patriarches,* des *Jubilés,* etc., ne constitue pas un targum (6). Parmi les targumim, ceux des Hagiographes présentent des paraphrases tellement étendues et étrangères à la traduction du texte, que leur éditeur, A. Sperber, les considère comme une «transition from translation to Midrash» : « These texts are not Targum-texts but Midrash-texts in the disguise of Targum» (7). On ne saurait appeler Targum que les paraphrases dont l'intention première est de « traduire », non de commenter le texte. Un commentaire verset par verset du texte biblique est un midrash, nullement un targum.

On peut se demander si le *Pseudojonathan* est un targum. G.J. Kuiper vient de publier sa thèse de doctorat, dont le but a été de montrer que le *Pseudojonathan* (= Ps) est un authentique targum palestinien (8), plus ancien que celui d'Onqelos. Mais il paraît être plutôt un hybride de targum et de midrash. Les conclusions de M. Ohana sur ce sujet sont différentes: d'après lui, le *Pseudojonathan d'Exode* est un targum palestinien dans la haggada, mais dans la halakha il est un calque d'Onqelos auquel il s'accommode en ajoutant souvent la formulation plus explicite et détaillée du midrash *Mekhilta* (9).

Les targums palestiniens, c'est-à-dire ceux dont la forme actuelle est née en Palestine, sont — hormis le Targum samaritain et ceux de Qumrân — riches en paraphrases, même le ms Neofiti 1 qui ordinairement a une allure très littérale. Le Targum fragmentaire (= TJ II), les fragments du Targum palestinien publiés par P. Kahle dans *Masoreten des Westens*, II (Stuttgart 1930), les rares fragments du Targum palestinien des Prophètes qui ont survécu (10), le Targum des Hagiographes, tous sont généreux en paraphrases, quelques-uns au risque de devenir midrashim, cessant ainsi d'être de vrais targums.

Nous reviendrons tout de suite sur les rapports entre targum et midrash, mais d'abord il faut préciser que seulement les Targums du Pentateuque et des Prophètes étaient destinés à la récitation, — toujours orale —, de la Synagogue ; les Targums des *Megillot* étaient utilisés dans quelques fêtes juives à la synagogue, le reste des Targums aux Hagiographes n'ayant pas de caractère liturgique (11).

Étant donné que le TargP des Prophètes est pratiquement disparu et que les Targums des *Megillot* sont des compositions tardives, nous nous bornerons dans cette conférence au TargP du Pentateuque, mais ce que je dirai tout de suite sur *Targum et Midrash* est valable pour toute espèce de targum.

2. *Targum et midrash*

En raison de ce que nous avons noté — existence de quelques targums qui seraient plutôt des midrashim — on se pose la question s'il n'existe pas d'incompatibilité entre targum et midrash.

Certes, elle existe si par Midrash on entend les compositions de la littérature rabbinique qu'on appelle midrashim (*Mekhilta, Sifra, Sifre, Rabbot, Pesiqta, Tanḥuma,* etc.). C'est le Midrash avec majuscule.

Mais si on entend par midrash l'herméneutique juive ancienne, la méthode exégétique des juifs dans l'Antiquité, il n'existe aucune opposition : au contraire, le Targum inclut couramment des paraphrases et celles-ci sont le résultat du midrash (midrash avec minuscule). Le midrash ou *derash* comme méthode d'exégèse juive, est présent dans toutes les œuvres juives anciennes qui concernent l'explication de la Bible : on le rencontre dans la Septante, dans la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les *Jubilés*, les *Testaments*, les écrits de Qumrân, tels l'*Apocryphe de la Genèse*, le *Document de Damas,* les *Pesharim* qui interprètent par *derash* les prophéties de l'A.T. dans la Communauté de Qumrân ; il est présent dans la littérature juive hellénistique (Aristobule, *Lettre d'Aristée,* Philon, Josèphe, 4 *Maccabées*) ; on en trouve des traces même dans la Bible hébraïque : dans la littérature prophétique qui réinterprète les données des livres antérieurs, dans des *Psaumes,* dans les *Chroniques,* etc. Le midrash est particulièrement présent dans le TargP. E. Levine a dressé une liste de 400 éléments midrashiques dans la *Genèse* du *Pseudojonathan* et une liste de 450 dans l'*Exode* du même Targum (12).

Pour le judaïsme ancien, en effet, le sens de l'Écriture ne s'épuisait pas quand on traduisait le *peshaṭ,* le sens qui appartient à la surface du texte ; on devait chercher (*derash* = recherche) le sens profond du texte : sens énormément riche parce que « la *Torah* a soixante-dix faces », aspects, significations (*Yesh shib'in panim la-Torah, Ba-Midbar Rabbah* 13,15), parce que « un passage de la Bible a plusieurs significations » (*Miqra eḥad yoṣe le-khammah*

ṭe'amim selon le mot de R. Ishmael). Dieu a mis dans sa parole une signification inépuisable, un sens pour toutes les circonstances, pour tous les âges. Pas seulement le double sens (*tarté mashma'*, TB *Megillah* 14b) (13) dont fait mention le rabbinisme, pas seulement le double sens mentionné dans plusieurs passages de l'Evangile de Jean (14), ou le «sensus plenior» accepté par beaucoup d'exégètes contemporains. Le sens de l'Ecriture d'après le judaïsme ancien est incomparablement plus riche, et c'est le rôle du midrash, du *derash*, d'en extraire les richesses. Les *soferim*, les *darshanim*, les maîtres du *bet ha-Midrash* — déjà cité dans *Ben Sira* 51,23 — et de la Synagogue s'adonnaient à cette tâche. Outre la *Torah bi-ketab* (loi écrite), on considérait appartenir à la Parole de Dieu, la *Torah she-be-'al pe* (Loi orale) ; au moins depuis le IIe siècle après J.-C., toutes deux étaient considérées *mi-Moshe mi-Sinai*, données par Moïse au Sinaï. En réalité, la plus grande partie de la loi orale dérivait de l'exégèse *derash* des docteurs et elle augmentait par accumulation. Le siècle de la naissance du christianisme fut un siècle de grande activité exégétique juive. La Bible léguée par le judaïsme au christianisme était une Bible interprétée : une somme de *peshaṭ* et de *derash*, parce que d'après les idées juives, partagées par les premiers chrétiens venus du judaïsme, le *derash* — le sens tiré par ce procédé exégétique — appartenait aussi bien au sens de la Bible que le *peshaṭ*. C'est un gros anachronisme dont n'a pas su se garder suffisamment Ch. Albeck (15), de séparer *peshaṭ* et *derash* aux premiers siècles avant et après le christianisme. Au Moyen Age, mais pas avant 'Anan ben David, les grammairiens et exégètes juifs Sa'adia Gaon, Ibn Gannāḥ, Ibn Ḥayyūg, Abraham Ibn 'Ezra, les Qimḥi savaient distinguer entre les deux sens, attribuant au premier la définition que nous donnons au sens littéral (16). Mais auparavant le *derash* n'était pas, comme le voudrait Albeck, une interprétation libre et personnelle qui pouvait circuler même dans la Synagogue à l'encontre de l'interprétation reçue. Bien au contraire, le *meturgeman*, ou traducteur de la Bible dans la Synagogue, ayant comme rôle et métier la transmission à la communauté du sens de la Bible, devait communiquer tout le sens — le *peshaṭ* et le *derash* — et seulement le sens accepté au *bet ha-midrash* et à la Synagogue. Son office n'était pas celui de *darshan* (seulement aux origines, « targum » et *derasha* ou homélie semblent avoir été identifiés), de *sofer*, de *rabbi* ou docteur, de *tanna* (17). Le *meturgeman*, qui pouvait être un mineur, était un pur médiateur de la tradition exégétique (18). Une preuve évidente de

l'existence d'une tradition uniforme d'interprétation à laquelle le *meturgeman* était tenu, est l'uniformité de contenu de toutes les sources du TargP du *Pentateuque* : dans des formulations parfois fort différentes, on décèle presque toujours le même contenu. Celui-ci varie dans les targums comme O et Ps appartenant à des époques ou des lieux différents et reflétant des étapes diverses du développement de la tradition exégétique.

Les procédés ou techniques du *derash* étaient extrêmement variés et, pour notre conception de l'exégèse, parfois étonnants. En font partie les sept « règles » (*middot*) d'interprétation attribuées à R. Hillel, les treize « règles » de R. Ishmael que nous a expliquées hier avec tant de compétence le Grand Rabbin Warshawski : aussi les trente-deux « règles » de R. Eliezer ben Jose ha-Gelili. Ces procédés pour la plupart étaient en usage avant le christianisme. Ils ont été étudiés dans la Bible par M. McNamara (19), dans les midrashim haggadiques par S. Lieberman et I. Heinemann (20), dans le *Pseudojonathan* par E. Levine (21), dans le Targum en général par R. Le Déaut (22). Heinemann regroupe les procédés midrashiques en deux grands chapitres : historiographie créatrice et philologie créatrice. A la première appartiennent la tendance au sensible, au concret, au personnel ; la tendance à préciser et compléter les détails, à situer l'action dans un temps déterminé, dans un endroit précis, autour de certains protagonistes ; la tendance à diminuer les distances d'espace et de temps au risque de bizarres anachronismes ; la tendance à rapprocher l'avenir et le passé, en mettant des prophéties dans la bouche des personnages bibliques : la tendance à faire ressortir l'unité de la Bible (harmonisations, élimination des contradictions, souci des analogies et parallèles); la tendance à interpréter les moindres détails d'un récit. La tendance la plus développée du *derash* est sans doute l'actualisation du sens de la Bible, la déduction du sens actuel de la Parole de Dieu.

Parmi les procédés de la philologie créatrice, Heinemann relève la tendance à interpréter chaque détail du texte et à obtenir une signification, indépendamment du contexte, des lettres, des mots, des versets, des chapitres et des sections de la Bible. Les consonnes d'un mot, les mots, les versets, etc., détachés du contexte immédiat, ont par eux-mêmes une signification qui vient s'ajouter à la signification du contexte immédiat et des contextes lointains. D'une part, l'unité de l'Ecriture permet de recourir à n'importe quel passage de la Bible pour interpréter un autre ; d'autre part, la plénitude

de sens de l'Ecriture permet d'interpéter chaque élément de la phrase biblique indépendamment du contexte le plus immédiat.

On trouvera une signification dans la valeur numérique des lettres (*gematria*), dans les lettres d'un mot comme autant d'initiales d'autres mots (*notariqon*), dans la substitution de la première lettre de l'alphabet à la dernière, de la seconde à la pénultième (*atbash*) (23).On lit les mêmes consonnes d'un mot avec différentes voyelles, obtenant ainsi une nouvelle signification (*al tiqre*) : *'am/'im* ; *'ad/'ed* ; *dabar/déber*.

Ces procédés midrashiques se manifestent en proportions diverses dans la Bible, la Septante, les targumim et les midrashim ; la proportion monte de la Bible aux midrashim où le *derash* acquiert son plein épanouissement. Leur développement dans les targumim est plus restreint que dans les midrashim, et cette différence quantitative, ainsi que la subordination du *derash* à la « traduction », fait la distinction du targum et du midrash.

Les targums tout comme les midrashim — d'après E. Levine — clarifient les récits, donnent de l'intérêt au texte, remplissent les lacunes, harmonisent les contradictions, éliminent les problèmes doctrinaux, illustrent les affirmations abstraites, donnent une réponse à des questions de curiosité, ou à des questions polémiques, justifient la conduite de Dieu, par ex., quand ils présentent Dieu punissant les fils à cause des péchés des parents, *quand ils sont rebelles* (N *Ex.* 20,5) ; surtout, ils éliminent les anthropomorphismes et les objections au texte sacré. Le midrash halakhique — toujours plus mesuré et raisonnable que le midrash haggadique — insère souvent des préceptes de loi orale ou des pratiques juridiques dans le texte de la loi écrite et évite les discussions halakhiques dépourvues de caractère pratique ; il exalte le sacerdoce et la pureté du peuple élu (24). Le targum a le souci de rendre intelligible au peuple le texte et, pour cela, on ajoute des notes dans le texte, on modifie la syntaxe, on recourt au style direct, à la seconde personne, on supplée un sujet qui manque, un complément, tout un contexte ; on interprète les mots obscurs, archaïques, équivoques, d'orthodoxie douteuse ; on introduit des gloses qui donnent le chiffre exact, la date précise, le nom pour des êtres anonymes ; on ne s'arrête pas devant des identifications anachroniques comme celle de Melkisedek avec Sem, de Laban avec Balaam ; et on explique le présent par le passé ou l'avenir, parce que dans la Bible il n'y a pas d'« avant ou d'après » (*Mekhilta Ex.* 15,2), dans la Torah *en muqdam*

u-meuḥar (*Sifré de Nb.* 9,1) ; on aime les allusions historiques, le rapprochement des parallèles, les traits moralisants, etc. (25).

En conclusion : le targum ne s'oppose pas au midrash en tant que méthode d'exégèse ancienne des juifs ; tout au contraire, le targum doit donner le sens de l'Ecriture, le sens simple ou *peshaṭ* et le sens midrashique, tiré par les techniques du *derash*, pourvu qu'il soit un sens accepté au *bet ha-midrash* et à la Synagogue. Seulement le targum exige que le midrash soit subordonné à la « traduction » du texte et qu'il soit limité (26).

3. *Les sources du TargP*

Elles sont bien connues : le *Pseudojonathan* (Targum Jerushalmi I = TJI) dont l'*editio princeps*, avec vocalisation, parut en 1591, mais il faut regretter la disparition du ms qui appartenait, semble-t-il, à la famille Foa. Un ms de la même famille textuelle, le ms Add. 27031 du British Museum, fut édité en 1903 par M. Ginsburger ; les changements introduits dans l'orthographe sont si nombreux que j'ai préparé une nouvelle édition critique pour la Polyglotte de Madrid.

Le Targum Ps est un TargP dans la haggada ; il est une somme d'Onqelos et de midrashim dans la halakha. C'est la conclusion de M. Ohana au moins pour l'*Exode* (27).

Le Targum fragmentaire (Targum Jerushalmi II = TJII).

Edité pour la première fois en 1517, dans la première Bible Rabbinique, par Felix Pratensis, il reproduit le ms de Nuremberg (Cod. Nor. 1) en supprimant de celui-ci beaucoup de *matres lectionis*. Le ms 110 de la Bibl. Nat. de Paris, provenant d'Afrique du Nord, fut édité en 1898 par M. Ginsburger avec les variantes des mss de Rome (440 de la Vaticane) et de Leipzig 1. Le mss 440, Nuremberg 1, Leipzig 1, Bible Rabbinique (*ed. princeps* de Bomberg) sont de la même famille rédactionnelle ; 110 appartient à une autre famille, ainsi que Neofiti 1 et les fragments targumiques de la Geniza édités par P. Kahle. Le meilleur de ces mss pour ce qui regarde le texte consonantique est le 440.

On connaît un autre ms, le 264 de la Collection Sassoon de Lechworth (Angleterre) : c'est un targum fragmentaire yéménite avec la vocalisation superlinéaire propre aux juifs du Yémen.

J'ai préparé l'édition critique de tous ces mss pour la Polyglotte de Madrid. M.C. Doubles a aussi préparé l'édition du ms 440 (texte consonantique) avec les variantes des autres mss.

Tout récemment j'ai pu étudier le ms 6684, parmi les microfilms de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem. C'est assurément le ms que j'ai évoqué dans l'Introduction générale à l'*editio princeps* de *Neofiti 1*, p. 129 *, en bas de page. Son importance est de confirmer des variantes marginales (M) du ms Neofiti. Dans les graphies, ce nouveau ms a subi l'influence de l'ortographe du Talmud de Babylone (28). Il appartient à la famille du 440.

Les fragments du TargP de la Geniza du Caire

Publiés par P. Kahle, dans *Masoreten des Westens*, II (Stuttgart 1930), ils contiennent des fragments du TargP provenant de six mss. J'ai retrouvé et publié d'autres fragments (29).

Le codex Neofiti 1 de la Vaticane

L'unique ms du TargP du *Pentateuque*, complet et pur, car le *Pseudojonathan* a des ajouts venant d'Onqelos et des midrashim. Les vols. I (*Genèse*), II (*Exode*), III (*Lévitique*) ont paru en 1968, 1970 et 1971 respectivement. Le vol. IV (*Nombres*) et V (*Deutéronome*) sont sous presse. Chaque volume est précédé d'une Introduction qui rassemble tout ce qui dans la bibliographie récente se rattache au TargP. L'édition critique du texte araméen et des variantes marginales est accompagnée de traductions espagnole, française et anglaise, et à partir du vol. II des parallèles rabbiniques (30). Le vol. V (*Dt.*) offrira les « lemmata » hébraïques des versets, les tables onomastiques et de matières, et les versets cités dans les cinq volumes. Une édition fac-similé du ms Neofiti 1 « ad usum scholarum » vient de paraître à Jérusalem, éditée par « Maqor ». La reproduction est imparfaite et il faut le regretter (31).

Les Targums de Qumrân

Vient de paraître *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, édité et traduit par J.P.M. van der Ploeg et A.S. van der Woude, Leyde 1971 (*Job* 37, 10-42, 11 ; et des fragments de 17, 14-26, 33). On a repéré d'autres fragments du même Targum (quelques mots), 4 Qtg Job : *Job* 3, 4-5 ; 4, 16-5, 4. Il faut ajouter encore deux petits fragments d'un *Targum littéral du Lévitique* 16, 12-15 ; 16, 18-21, à publier par J.T. Milik : 4 Qtg Lev.

Nous laissons de côté les targums des Hagiographes, car ils sont des compositions tardives et leur langue est mélangée à de l'araméen oriental (32).

4. *L'araméen du Targum palestinien*

Avant d'aborder le problème de l'araméen du TargP, il faut répondre à une difficulté : pourquoi un « targum » — une traduction de l'hébreu en araméen — si on parlait hébreu en Palestine ?

En Palestine, au premier siècle de l'ère chrétienne, on parlait araméen, hébreu et grec. Il y a beaucoup d'arguments en faveur de la survie de l'hébreu comme langue d'une partie de la population après le retour des exilés de Babylonie : a) une portion considérable de la population de Judée ne fut pas emmenée en exil, et elle continua à parler la langue hébraïque : b) les prophètes Aggée, Zacharie, Malachie, Abdias, Joël prophétisent après l'exil en hébreu ; c) Esdras défend les mariages mixtes, dont les fils parlaient « ashdodit » (la langue de la province maritime d'Ashdod) au lieu de « yehudit », hébreu (cf. *Neh.* 11, 23 s.), d'où on peut conclure que le « yehudit » était la langue normale ; d) plusieurs psaumes, *Is.* 56, 58, 66 ; *Is.* 13 ; 11, 10-16 ; 61 ; 63-65 ; 24-27; *Pr.* 1-9 ; le *Cantique*, *Ruth*, *Esdras* (partie hébraïque), *Néhémie*, *Esther* (partie hébraïque), *Chroniques*, *Ecclésiaste*, *Ben Sira* (hébreu), *Daniel* (partie hébraïque), furent composés en hébreu après l'exil ; e) après l'exil on continuait à composer et à réciter au Temple des prières en hébreu ; f) la langue originale de 4 *Esdras*, de l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, des *Testaments des douze Patriarches* fut l'hébreu ; g) des textes de Qumrân et de Murabba'āt, tel le rouleau de cuivre de la grotte III de Qumrân, les lettres de Bar Kokeba de Naḥal Ḥavra, des inscriptions du premier et second siècles, sont en hébreu (mishnique) ; h) Mishna, Tosefta, Baraytot, les midrashim tannaïtiques, utilisent aussi l'hébreu (mishnique) ; i) Matthieu *ebraidi dialektô ta logia synetáxato* (composa en langue hébraïque les Paroles [du Seigneur]) d'après le témoignage de Papias (Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 39) : cette attestation ainsi que d'autres semblables de Fl. Josèphe concernant l'usage de la langue « hébraïque » seraient à interpréter dans leur sens propre : Matthieu écrivit en hébreu ; Josèphe parla en hébreu ; de même Paul (33); j) on décèle un riche substrat sémitique, voire des tournures et des constructions typiquement hébraïques, dans les *Evangiles* et les *Actes des Apôtres*.

De tout cela se dégage la conclusion que l'hébreu survécut comme langue vivante en Palestine jusqu'à la fin du second siècle de l'ère

chrétienne. E. Ben Yahuda (34), M.H. Segal (35), W. Chromsky (36), H. Birkeland (37), J. Cantineau (38), J.M. Grintz (39), I. Rabinowitz (40) et bien d'autres représentent avec des nuances cette opinion. Certains auteurs, comme Birkeland et Grintz, ont, certes, exagéré l'importance et l'étendue de l'hébreu dans cette période, surtout au premier siècle : d'après Birkeland, Jésus aurait prêché dans un hébreu populaire; d'après Grintz, l'hébreu aurait été le principal véhicule de la conversation dans la Palestine juive (au premier siècle), au moins dans Jérusalem et la Judée (41). Toutefois, on ne peut pas ignorer l'existence de l'hébreu en Palestine après l'exil. Celui qui vous parle est d'avis que l'hébreu ne continua pas seulement comme langue littéraire — qu'il s'agisse de l'hébreu « moyen » ou du néo-hébreu (hébreu mishnique) — mais qu'il continua aussi comme langue vivante dans certains endroits de la Judée ou dans certaines couches sociales de cette province, et que cet hébreu parlé, au moins dans sa phase terminale, fut l'hébreu mishnique, langue qui cessa d'être parlée quand, à cause de la révolte de Bar Kokeba (132-35), les habitants de Judée disparurent, soit par les massacres, soit par l'immigration massive en Galilée. Ici depuis longtemps on parlait en exclusivité l'araméen. Cette génération de réfugiés de Judée ayant disparu, l'hébreu mishnique vint aussi à disparaître comme langue de conversation ; il survécut comme langue d'école, comme *leshon ha-ḥakhamim*, comme langue des savants des Académies (42).

L'usage limité de l'hébreu, circonscrit à la Judée, à des noyaux de population difficiles à préciser, ne rendait pas inutile la traduction de la Bible hébraïque en araméen, le « targum ». Les juifs de Galilée, de Perée, ceux de la Diaspora ne connaissaient pas l'hébreu ; et même en Judée l'araméen était sans doute la langue dominante. Du reste, le peuple juif qui connaissait l'hébreu mishnique — l'unique hébreu alors parlé — se heurtait à de grandes difficultés pour comprendre l'hébreu de la Bible. Notons que l'hébreu mishnique parlé ne coïncide pas exactement avec l'hébreu des livres imprimés de la Mishna, etc., ou avec le mishnique décrit par Geiger dans son *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah* (Breslau 1845) ou par M.H. Segal dans sa *Mishnaic Hebrew Grammar* de 1927. Ces textes, ces grammaires offrent un hébreu mishnique « hébraïsé », intensément assimilé à l'hébreu biblique par les copistes du Moyen Age (43). L'hébreu mishnique authentique, il faut le chercher dans les mss privilégiés, tels le ms de la Mishna de Kaufmann ou ceux de Qumrân. Qu'on songe, par ex., à la difficulté de comprendre les temps verbaux de l'hébreu biblique avec leur emploi continuel des

waw conversifs, inconnus dans l'hébreu mishnique. Même pour ceux qui connaissaient l'hébreu biblique, le targum n'était nullement inutile, car il est traduction et aussi interprétation.

Contrairement à l'hébreu, l'araméen était une langue internationale parlée dans toutes les régions sémitiques, excepté l'Arabie et la Phénicie, et cela depuis le IVe siècle avant notre ère ; il était la première langue en Palestine. Tous les livres de l'A.T. écrits depuis 500 av. J.-C., les apocryphes et pseudépigraphes (en hébreu) et la plupart des écrits de Qumrân (jusqu'à l'an 68 ap. J.-C.) ont été composés, par des auteurs qui parlaient araméen, dans un hébreu (hébreu « moyen ») imitant l'hébreu « ancien » (jusqu'à 500 av. J.-C.). Sans trop de difficulté on peut retracer l'influence araméenne dans cette littérature hébraïque postérieure à l'exil de Babylonie (vg. *Neh.* 3, 15 *tll* au lieu de *sll* ; *Dn.* 1, 10 *asher lammah* traduit l'araméen *dylema'* ; par le *waw* conversif dans *Esdras*, etc.). D'après K. Beyer (44), si l'on veut connaître la prononciation authentique de l'hébreu biblique — l'hébreu écrit *et parlé* — il faut remonter au VIe siècle av. J.-C. ; après cette date la prononciation de l'hébreu fut remplacée par celle de l'araméen.

Les documents hébreux de Qumrân manifestent eux aussi l'influence de l'araméen dont on rencontre la présence continuelle dans l'hébreu mishnique (45). Même influence de l'araméen dans le grec des *Evangiles* et des *Actes*, comme nous le verrons tout de suite.

Finalement Qumrân a fourni des écrits en araméen qui viennent remplir le vide entre *Daniel* (162 av. J.-C.) et *Megillat Ta'anit* (46), d'une part, et le Talmud de Jérusalem et les midrashim, d'autre part : l'*Apocryphe de la Genèse*, la *Prière de Nabonide*, la *Description de la nouvelle Jérusalem*, dix fragments du *Livre d'Hénoch*, trois fragments de *Tobie*, une partie du *Testament de Lévi*, le *Pseudo-Daniel*, le *Targum de Job*, des lettres de Bar Kokeba en araméen, des contrats, etc. (47).

L'araméen de Qumrân et de Murabba'āt en général a été catalogué dans l'araméen « moyen » (environ 300 av. J.-C. jusqu'à environ 200 ap. J.-C. [Kutscher] ; *ca.* 200 av. J.-C. — *ca.* 200 ap. J.-C. [Fitzmyer]) (48).

D'après K. Beyer (49) il s'agirait de l'araméen d'Empire (*Reichsaramäisch*, du Ve siècle av. J.-C. au IVe siècle après J.-C.) qui commence à se dialectiser en araméen occidental et oriental ;

c'est un araméen « an die gesprochenen lokalen Dialekte durchschlagen » (K. Beyer) qu'on peut subdiviser en araméen ancien oriental et occidental (IIe siècle av. J.-C. — commencement de l'ère chrétienne)et en araméen moyen oriental et occidental (Ier siècle ap. J.-C. — conquête de Palestine par les arabes).

Si nous reprenons la première division, l'araméen « moyen », (entre 300 av. J.-C. et 200 ap. J.-C.) fut utilisé comme langue littéraire. Les auteurs essaient d'écrire en araméen d'Empire ; la langue est essentiellement une langue littéraire, mais des éléments étrangers à la langue ou des éléments du dialecte parlé, divers selon les lieux, commencent à s'y introduire. Les éléments étrangers se remarquent surtout dans l'araméen des frontières (v.g. le nabatéen et le palmyrénien reflètent l'influence de l'arabe); dans le domaine araméen on remarque l'influence de l'araméen parlé (50).

On reconnaît volontiers que le mélange d'éléments adventices n'est pas uniforme dans les différents documents araméens de Qumrân : les contrats, par ex., auraient un araméen plus archaïque, plus indemne d'influences extérieures.

Le *Targum de Job* de la grotte XI (11 Qtg Job) ainsi que l'*Apocryphe de la Genèse* seraient des pièces représentatives de l'araméen « moyen », l'araméen de 11 Qtg Job étant plus évolué que celui de *Daniel*, celui de l'*Apocryphe* plus évolué encore. L'araméen du TargP, d'après Fitzmyer, serait plus récent, araméen postérieur (*late*) (depuis 200 ap. J.-C. — 700), araméen palestinien bien sûr, mais de la même classe que l'araméen du Talmud de Palestine et des midrashim, nullement antérieur au IIIe siècle ap. J.-C. Les chaînons de cette « évolution » linéaire de l'araméen en Palestine auraient été d'après Fitzmyer : araméen d'Empire ⟶ araméen moyen de Qumrân et Murabba'āt ⟶ araméen récent des midrashim, du Talmud de Palestine, des targumim palestiniens. Ces points de vue sur l'évolution linéaire de l'araméen ont poussé Fitzmyer à rejeter comme « bold assertions » les affirmations de P. Kahle, M. Black et d'autres au sujet de la langue du TargP : surtout celle-ci, qu'on y aurait une langue araméenne plus proche de celle parlée par Jésus et par les juifs au premier siècle (51).

On s'aperçoit facilement que cette solution du problème des rapports entre l'araméen de Qumrân (11 Qtg Job, *Apocryphe*...) et celui du TargP est une présentation diachronique simpliste qui ne semble pas tenir suffisamment compte des arguments favorisant la solu-

tion synchronique du problème. On n'envisage qu'une solution : l'araméen de Qumrân serait un araméen *évolué*, celui du TargP serait *plus évolué*, tous les deux dans une même ligne dont le commencement serait l'araméen d'Empire. On n'envisage pas sérieusement que l'araméen de Qumrân et celui du TargP soient contemporains, le premier littéraire, le second parlé, populaire. A mon avis, il y a des raisons sérieuses pour considérer les formes « évoluées » de l'araméen de Qumrân et de Murabba'ât comme un araméen d'Empire, littéraire, *contaminé* par un araméen populaire parlé et *contemporain*, conservé dans le TargP. Voici ces arguments :

A) Kutscher et K. Beyer (52) signalent expressément comme cause — ou comme une cause importante — de l'araméen « moyen », la pénétration d'éléments de l'araméen parlé dans l'araméen d'Empire.

B) Fitzmyer admet l'influence réciproque des langues de Palestine au premier siècle. Il en parle de façon insistante (53). Mais, étrangement, il laisse de côté l'influence plus logique, celle de l'araméen parlé sur l'araméen écrit ; ou bien il affirme, sans apporter d'arguments, qu'elle n'existe pas ou qu'elle ne doit pas être exagérée, ou bien il exige des arguments pour la soutenir.

C) Les formes « *évoluées* » de 11 Qtg Job et de l'*Apocryphe de la Genèse* se trouvent dans l'araméen du TargP, celui-ci certainement parlé parce que le targum avait pour but de traduire la Bible dans la langue du peuple assemblé dans la Synagogue. On ne saurait affirmer avec autant de certitude que 11 Qtg Job et même le Targum de Qumrân du *Lévitique* soient de vrais « targums » pour le peuple et pour la Synagogue. Peut-on affirmer que ces versions araméennes, issues d'un milieu sacerdotal farouchement séparé de la Synagogue, ont pour but de traduire la Bible en araméen pour le peuple assemblé dans la Synagogue ? Le *Targum de Job* n'a jamais été lu à la Synagogue. Il n'est donc pas certain que ces targums de Qumrân soient écrits dans un araméen parlé. Examinons ces formes :

1) L'usage variable de *aleph/he* comme *matres lectionis* à la fin du mot se trouve dans 11 Qtg Job, dans l'*Apocryphe*, dans d'autres documents araméens de Qumrân et aussi dans le ms Neofiti, etc. du TargP. L'usage d'*aleph* comme lettre finale, constante dans les mss 6684, 110 et d'autres textes du TargP, est dû au copiste, dont la première victime est toujours l'orthographe (54) ; l'introduction de

l'*aleph* vient de l'influence du Talmud babylonien et d'Onqelos. Ainsi le ms 6684, qui très souvent coïncide avec la recension des variantes de Neofiti, a *aleph* où N (variantes marginales) a *he*.

2) *dy* : toujours dans 11 Qtg Job ; huit fois *d-*, une centaine de fois *dy* dans l'*Apocryphe* ; N (texte) a très souvent *dy* ; on y trouve auss *d-*, mais pour la plupart *d-* est une correction I (variante interlinéaire) ; *d-* est la graphie araméenne postérieure. *Dy/d-* étant une variante orthographique a peu de signification (55), toutefois N et M préfèrent *dy* comme l'*Apocryphe*.

3) *dy* avec génitif, pour remplacer l'*état construit* (*cst.*) : très rare en 11 Qtg Job (cf. *Job* 42, 9 *b-qlh dy 'ywb* = la voix *de* Job) ; des exemples dans l'*Apocryphe* (*mlk' dy Swdm* = le roi *de* Sodome, col. 22, 18), mais ordinairement état cst. Dans *Megillat Ta'anit* : 36 cas d'état cst., 2 cas de nom + *dy* ; dans les lettres araméennes de Bar Kokeba, uniquement état cst. Dans N : les deux constructions. M.Z. Caddari dans son étude sur cette construction dans la *Megillat Ta'anit* explique l'état cst. comme un trait d'araméen littéraire : le nom + *dy* comme une infiltration de l'araméen parlé (56).

4) *dn/dnh/znh* : Dans 11 Qtg Job une fois *dn* (celui-ci) (col. V, 5), au lieu de *dnh* ou *znh* de l'araméen biblique, araméen d'Empire et ancien. Dans l'*Apocryphe* seulement deux cas de *dn'* (2, 2. 17), le reste *dn* ; cet usage répété de *dn* dans l'*Apocryphe* est pour Fitzmyer, « la preuve la plus décisive » de sa thèse : que l'araméen de l'*Apocryphe* fait la transition entre l'araméen d'Empire et l'araméen postérieur, c'est-à-dire, celui des midrashim, du Talmud de Palestine et du TargP (57).

Mais notons qu'en nabatéen on a *znh* dans des inscriptions du premier siècle ap. J.-C. (58) ; un contrat de vente de 135 ap. J.-C. a *dnh* et *dk* comme *Daniel* (162 av. J.-C.) ; aussi on a *dnh* dans des documents de Murabba'āt (DJD, II, p. 294). Kutscher y voit des graphies archaïsantes (l'araméen des contrats serait archaïsant) ; toutefois notons encore que les inscriptions palmyréniennes (dans lesquelles on ne peut pas soupçonner des traits archaïsants comme en nabatéen) au IIIe siècle ap. J.-C. ont *dnh*. On trouve *dn* et *hdyn* au IIe siècle ap. J.-C. (Mishna *Giṭṭin* IX 3) (59). *Dn*, en dehors de l'*Apocryphe*, se trouve dans des documents de Qumrân : 2 Q24 6, 2 ; 5 Q15, 1 i 19 ii 2 ; 6 Q8 2, 3 ; 29, 1.

Dans N on rencontre plus souvent *dn* que *dyn* ; *dyn* est la graphie ordinaire de l'araméen galiléen postérieur, d'Onqelos et du Talmud babylonien. N présente aussi la forme *hdn*, et, plus couramment, *hdyn*.

Dn peut être la forme de l'araméen parlé au premier siècle ap. J.-C. qui a pénétré dans l'araméen de l'*Apocryphe* (et une fois dans celui de 11 Qtg Job) ; cet araméen populaire avait aussi la forme *hdn*. La graphie *dyn/hdyn* peut être une orthographe double ou bien une modernisation des copistes (60). Remarquons qu'on a des documents araméens de Murabba'āt avec *dnh*, sans la pénétration de *dn*. *Den*, par contre, avec la graphie ancienne *zn* se trouve dans le vieux phénicien et dans le dialecte de Yaudi (*Hadad* 1,14 et *Panamuwa* 1,20) ; cf. P. Grelot, dans *Revue de Qumrân* 8 (1972), p. 113.

5) *H*afel et *h*itpaal/*'a*fel et *'i*tpaal : la préformative *h* est prédominante dans 11 Qtg Job et dans l'araméen biblique (quoiqu'il y ait quatre cas de 'afel) ; à Eléphantine, on trouve quelques rares exemples de 'afel, mais les lettres de Hermopolis, dont les caractéristiques fondamentales reflètent l'araméen occidental (influence du phénicien d'après P. Grelot), ont souvent *h*afel et 'afel (61). Dans l'*Apocryphe*, pas de *h*afel ni de *h*itpaal. Dans N toujours 'afel et 'itpaal (62), comme dans l'araméen postérieur. Il s'agit ici probablement de l'affaiblissement du *he*, introduit par l'araméen parlé. Cf. P. Grelot, *ibid.*

6) *hn/'n* (si). 11 Qtg Job : toujours *hn* ; *Apocryphe* : deux *hn* et deux *'n* ; araméen biblique : *hn* ; mais *'n* se trouve déjà dans les lettres de Hermopolis (63) ; araméen ancien égyptien, araméen biblique, nabatéen et palmyrénien : *hn* ; Neofiti : *hn* et *'n* comme dans l'*Apocryphe* de Qumrân (64) ; dans l'araméen postérieur : *'n*.

7) *tmh* et *km'/tmn* et *kmn*. 11 Qtg Job : *tmh* et *km'* ; *Apocryphe* : *tmn* et *kmn*, comme dans N. Il s'agirait ici — du moins pour *kmn* — d'une caractéristique de l'araméen dialectal de Galilée (65).

8) *l* et *yt* apparaissent comme signe d'accusatif dans 11 Qtg Job ; *yt* est absent de l'*Apocryphe*, et il est exceptionnel dans Qumrân et Murabba'āt, mais il est présent, paraît-il, dans deux textes de 4Q (66) et dans *Dn.* 3, 12 ; aussi une fois dans les textes araméens publiés par Kraeling (67). *Yt* est l'équivalent de *'yt* de l'araméen ancien. *Yt*, si commun dans N, se trouve aussi dans les lettres araméennes de Bar Kokeba (68).

9) *Etat absolu et emphatique du nom.* 11 Qtg Job : usage indifférencié des états absolu et est. d'après les éditeurs, mais P. Grelot croit que cela est dû à l'original hébreu ; l'*Apocryphe* retient la différence, mais celle-ci commence à s'évanouir ; 5 Q15 (*Description de la nouvelle Jérusalem*) retient aussi la différence. En N la règle est la différenciation, sa disparition étant l'exception. L'indistinction des deux états est caractéristique de l'araméen moyen *oriental*, v.g. du syriaque, d'Onqelos, son origine étant, semble-t-il, l'Orient. L'araméen ancien connaît la détermination (état emphatique) du nom bien qu'il y ait nombre de mots sans détermination, réminiscence d'une phase de l'araméen sans état de détermination ; le même phénomène existe en une moindre proportion dans l'araméen d'Eléphantine (69). L'araméen galiléen, samaritain et christo-palestinien font la distinction (70).

De tout cela il ressort que dans la question de la détermination l'*Apocryphe*, N et l'araméen moyen occidental marchent dans la même tradition de l'araméen d'Empire, tandis que l'influence de l'araméen oriental dialectal a pénétré profondément dans 11 Qtg Job (si son indifférenciation n'est pas due à l'araméen de traduction d'un hébreu poétique), superficiellement dans l'*Apocryphe* et N (71). En tout cas, la présence de l'indifférenciation, plus ou moins forte, en Palestine suffit pour expliquer l'aramaïsme des *Evangiles* : emploi d'un nom avec article déterminé dans un sens indéterminé (72).

10) La désinence *-wn* (*'twn, b'wn*), au lieu de *-w* (*'tw, b'w*), de l'*Apocryphe* (19, 24. 26) s'explique par la contamination de l'araméen parlé de N qui a *-wn* (3[e] pers. pl. des verbes *lamed/he-aleph*). L'araméen d'Empire ainsi que celui d'Onqelos et du Talmud de Babylone ont *-w* (73). En syriaque on a parfois *-wn* (74) qui est la désinence normale du TargP, des midrashim et du Talmud de Palestine.

11) Double infinitif *mshbwq* (*Apocryphe* 19, 15) et *mshbq* (*Apocryphe* 19, 19). Ces deux formes de l'infinitif peal se trouvent dans N : dans le texte ordinairement la forme *mqtl* (qui est celle de l'araméen d'Empire, d'Onqelos, du Talmud de Babylone), dans les marges surtout la forme *mqtwl* (devenue ordinaire dans l'araméen de Galilée). D'après Kutscher, seul *mqtwl* serait la forme dialectale galiléenne ; dans cette hypothèse *mshbwq* de l'*Apocryphe* serait une contamination de cet araméen populaire puisqu'on la rencontre continuellement dans le TargP (75).

12) Le suffixe pronominal *-why/wy-why* est régulier dans l'araméen d'Empire, à Qumrân (11 Qtg Job, 4 Qtg Lev, *Apocryphe*, etc.), dans l'Onqelos, dans le Talmud de Babylone syriaque. Dans l'*Apocryphe* on a un cas de *-wy* (*'ḥwy*, 21, 34) difficilement explicable par un *lapsus calami*, mais aisément explicable par contamination du suffixe *-wy* de l'araméen parlé, qui se trouve constamment dans le TargP ; même explication pour *'lwy* (au lieu de *'lwhy*) d'une lettre araméenne de Bar Kokeba (76).

En conclusion : Nous venons de relever les formes de l'araméen de Qumrân (11 Qtg Job et *Apocryphe de la Genèse*) considérées comme formes « évoluées » et de transition entre l'araméen d'Empire et l'araméen postérieur (*late*) du Talmud palestinien, des midrashim et du TargP, et de montrer que l'araméen parlé du TargP, représenté par Neofiti 1, est leur source très probable. Seulement pour les caractéristiques *orthographiques* on admettrait volontiers une certaine modernisation introduite dans quelques passages de Neofiti ou dans d'autres mss du TargP (à cet égard comparer 6684 et les variantes marginales de N). Une telle modernisation orthographique dans le TargP recopié au Moyen Age est tout à fait normale mais elle n'empêche point que la langue reste contemporaine de celle des mss non recopiés comme ceux de Qumrân. Encore faut-il souligner que l'orthographe de N est en général archaïque et qu'elle a échappé aux corrections des copistes.

D) Nous tâcherons maintenant de montrer que l'araméen du TargP ne peut pas être catalogué tout simplement comme araméen « postérieur », qu'il n'a pas atteint le même degré d'évolution que l'araméen populaire, parlé, du Talmud de Palestine et des midrashim.

1) *qtlw* (3e pers. masc. pl. du parfait peal). C'est la forme normale de N et du TargP en général, la forme aussi de l'araméen de Qumrân (*Apocryphe*, 11 Qtg Job, etc.), d'Onqelos, du Talmud babylonien, de l'araméen ancien et d'Empire ; la forme du Talmud de Palestine (TalP) et des midrashim étant *qtlwn*. *Qtlw* du TargP n'est pas une contamination d'Onqelos qui bientôt disparut de Palestine (il n'est pas cité dans la littérature de Palestine) pour y revenir au Xe siècle ; ni non plus une contamination du Talmud de Babylone, puisque la forme ordinaire de celui-ci est *qtwl* (77). L'influence d'Onqelos et du Talmud de Babylonie est à exclure parce que *qtlw* se rencontre aussi dans l'araméen samaritain et christo-palestinien où on ne peut supposer aucune influence de la part d'Onqelos ou du Talmud babylonien.

Par conséquent, la forme constante *qtlw* du TargP interdit de classer son araméen avec l'araméen du Talmud de Palestine ou des midrashim (78).

2) *2ᵉ pers. pl. de l'impératif peal* dans le TargP : *-w* (*qtlw* ou *qtwlw*). Dans l'araméen postérieur du TalP et des midrashim la désinence est *-wn* (*qtlwn*). Même différence dans les formes dérivées. Cet usage du TargP ne saurait être attribué à l'influence d'Onqelos pour la raison ci-dessus signalée, ni non plus à l'influence du Talmud de Babylone, parce que *qtwlw* apparaît dans l'araméen christo-palestinien, loin de toute influence du dit Talmud.

Voici donc une autre forme constante qui n'est pas de l'araméen galiléen postérieur (79).

3) *3ᵉ pers. masc. pl. de l'imperf., avec désinences -wn* et *-w* : la double forme reste encore dans N ; aussi bien qu'en araméen ancien, d'Empire, de Qumrân (20, 25 *ytybw* de l'*Apocryphe ; ynṭlw* 2 Q26 1, 3 ; *w-yṭlwn* 2 Q24 4,5). La désinence *-w* disparaît dans l'araméen postérieur (cf. Dalman, *Grammatik*, pp. 272-274 ; Schulthess, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tubingue 1924, p. 63). Dans le Talmud de Babylone (cf. J.N. Epstein, p. 37) *-w* et *-wn* coexistent, mais l'influence du Talmud y est hors de propos, parce que sa forme est *lqtlw* ou *lqtlwn* (N : *yqtlw* ou *yqtlwn*) (80).

4) *Infinitif peal mqtwl et mqtl* : *mqtl* plus ordinaire dans N (texte), *mqtwl* plus usité dans M (marges de N). *Mqtwl* serait l'unique forme de l'araméen galiléen postérieur d'après Kutscher (81). *Mqtl* de N ne saurait s'expliquer par contamination d'Onqelos (cf. plus haut) ou du Talmud de Babylone (qui a toujours *mqtl* ; cf. Epstein, p. 38) parce que cette contamination, si elle existait, devrait se manifester dans la substitution (inexistante) du *he* final *mater lectionis* par *aleph* dans les infinitifs de formes dérivées, et parce que dans l'araméen christo-palestinien, où une telle influence n'est pas concevable, on trouve aussi *mqtl*. Neofiti, donc, conserve encore la forme *mqtl* de l'araméen d'Empire (81).

5) *Infinitif pael sans préformante mem* dans N : l'infinitif pael ordinaire de N ainsi que dans le galiléen du TalP et des midrashim est *mqtlh* (ou *mqtl'*), mais on y trouve un petit nombre de cas *qtlh*, par ex., *Ex.* 32, 9 (*l-qblh*) ; 30, 15 (*l-kpr'*) ; 30, 16 (*l-kprh*) ; 31, 18 et 34, 33. 34 (*l-mllh*), etc. On ne peut y voir l'influence d'Onqelos (cf. ci-dessus) parce que dans *Ex.* 32, 9 Onqelos a un autre verbe, et parce que son influence aurait dû substituer au *he* final le *aleph*

comme *mater lectionis*. L'influence du Talmud babylonien est également exclue, parce que son infinitif pael est *qtwly* (*qattole*). Ces formes étant exceptionnelles dans Neofiti, il serait erroné de les attribuer à une double morphologie de l'araméen parlé ; elles relèvent plutôt de l'influence de l'araméen d'Empire ou littéraire (82), mais, puisque l'araméen littéraire disparut de Palestine, semble-t-il, comme langue littéraire par suite de la révolte de Bar Kokeba (135 ap. J.-C.) (83), c'est avant une telle date qu'il faut situer son influence sur l'araméen de Neofiti.

En toute rigueur, on pourrait songer dans ces infinitifs pael sans préformante *mem* à une influence exercée par l'araméen biblique *qtlh*, mais cette explication possible pour le cas du *mem* absent, n'est pas valable pour les formes *régulières qtlw* (parfait et impératif) ou *mqtwl* que nous avons recensées il y a un instant.

6) *Le participe masc. pl. peal* des verbes *lamed/he-aleph* dans le TargP a la finale *-yyn*, tandis que dans l'araméen postérieur de Galilée cette finale est *-yy*. Cf. Y. Kutscher, *Meḥqarim*... pp. 28 ss.

7) *La forme peil* qui se trouve en *Daniel*, dans l'*Apocryphe* de Qumrân, dans le nabatéen et le palmyrénien, mais non dans l'araméen postérieur (il y en a des cas très rares dans le Talmud de Babylone), se trouve dans N : *Gen.* 1,2 (*prys*) ; 1,4.10.12... (*wgly*) ; 2,1 (*w'shlmw* ; 110 *w'shlymw*).

8) *'yt/'yty*. Dans N on a deux variantes marginales (*Dt.* 7, 10) *'yty* qui est la forme régulière de l'araméen littéraire, *'yt* étant la forme ordinaire de N. On a en *'yty* une nouvelle contamination de l'araméen d'Empire.

9) L'accusatif ou objet direct *nominal* est précédé très souvent par la particule *yt* dans le TargP. Dans cet usage le TargP ne s'accorde pas non plus avec le galiléen de TalP et des midrashim qui introduisent le nom — objet par *l*. Nous avons relevé précédemment l'usage de *yat* dans les lettres araméennes de Bar Kokeba, dans le nabatéen (dix cas de *yt* précédant le suffixe pronominal), absence de la particule *l* suivie du suffixe pronominal (84) et de rares cas en Qumrân et Murabba'āt (85). Fitzmyer (86) tire un argument en faveur de la date postérieure des Targums (N, Ps, O) de leur fréquent usage de *yt*, particule rare dans l'araméen ancien (*early*) de Palestine. Mais une telle argumentation est fautive, d'abord parce que l'emploi de *yt* avec la graphie *'yt* se trouve comme particule régulière devant les noms en araméen ancien (87) et elle ne se trouve

pas dans le galiléen postérieur devant les *noms*. D'autre part, du point de vue méthodologique, il n'est pas fondé de traiter les trois Targums (N, Ps et O) ensemble : tandis que N n'unit presque jamais le pronom-objet au verbe, cela est normal ou très fréquent dans O et Ps, comme du reste dans l'araméen galiléen de TalP, des midrashim et du Targum samaritain.

10) En *Lev.* 22, 27 N a des imparfaits avec sens du passé, ce qui semble se rattacher à l'araméen d'Empire. On en trouve des exemples dans l'araméen biblique.

Tout cela indique que l'araméen du TargP ne peut pas être classé comme araméen « postérieur » du TalP et des midrashim (88).

E) M. Ohana (89) a rapporté dans sa thèse de doctorat soutenue à l'Université de Barcelone, une preuve importante en faveur de la contemporanéité du langage de N par rapport à la langue araméenne de Qumrân. Il s'agit d'un argument de sémantique :

Neofiti emploie dans le sens profane d'« étranger », et de « demeurer » (non dans le sens religieux de « converti » et « se convertir ») les termes *ger* et *gwr* ; sur ce point, N représente un langage antérieur à celui d'O et de Ps, un langage prérabbinique, puisque la haggada et la halakha rabbiniques les plus anciennes interprètent ces mots dans un sens religieux. N utilise *gwr* dans le sens religieux (« se convertir ») uniquement dans la haggada d'Abraham de *Gen.* 12, 5 pour traduire le verbe hébreu *'bd.* Par conséquent, la traduction profane, sociologique, de *ger*, *gwr* (« étranger », « demeurer ») de N doit être datée entre ces deux extrêmes : *terminus ad quem* : avant que les termes *ger*, *gwr* de la Bible eussent pris le sens religieux qu'ils ont dans O, Ps et dans la littérature rabbinique, même tannaïtique ; *terminus a quo* : une époque dans laquelle la forme *gayyer* (de la racine *gwr*) était employée pour exprimer le phénomène du prosélytisme, sans que, pourtant, elle fût employée encore au sujet des *gerim* de la Bible. D'après la documentation existante, le sens religieux de la racine *gwr* commença en Palestine au IIe ou IIIe siècle av. J.-C.

Etant donné que les termes *ger*, *gwr* sont courants dans les différents livres du *Pentateuque* de N, on a ici un bon argument *philologique* de l'antiquité prétannaïtique de la langue de Neofiti (texte et variantes) (90), et de sa contemporanéité avec l'araméen de Qumrân le plus reculé.

5. *L'antiquité du TargP (Neofiti 1). Apports du Dr M. Ohana*

Les données précédentes servent à nous prémunir contre des affirmations tranchantes sur la date « postérieure » de l'araméen du TargP par rapport à celle de l'araméen de Qumrân ; elles servent aussi, semble-t-il, à imposer une comparaison synchronique de l'araméen du TargP avec l'araméen de Qumrân. Cette vision synchronique de deux types d'araméen — celui de Qumrân, littéraire avec des infiltrations de l'araméen parlé ; celui du Targum palestinien, araméen parlé avec des réminiscences de l'araméen d'Empire et à un stade d'évolution moins avancé que l'araméen du Talmud de Jérusalem et des midrashim — permet la coexistence de mots et de formes différentes dans les deux classes d'araméen (91). Et à ce sujet il est peu rassurant d'affirmer que l'araméen littéraire ne serait pas trop différent de l'araméen populaire. Dans le traité talmudique *Nedarim* 66b on raconte qu'un mari de Babylonie et sa femme de Jérusalem ne réussissaient pas à se faire comprendre en parlant tous deux en araméen ; la femme se fit comprendre en hébreu par Baba ben Buta, du temps d'Hérode le Grand. Cet épisode prouve que l'araméen palestinien parlé par la femme était suffisamment différent de l'araméen oriental de son mari. Or, il est connu que l'araméen d'Empire — celui de Qumrân pour l'essentiel — est semblable à l'araméen oriental de Babylone.

Pour bien comprendre la portée des arguments de l'antiquité de Neofiti que nous donnerons tout de suite, il faut bien distinguer entre antiquité du contenu et antiquité de la langue du TargP. En effet, en théorie, le contenu pourrait être plus ancien que la langue. Cependant la dissociation entre contenu et langue est possible seulement quand le contenu est figé, immuable, ce qui arrive pour le TargP, au moins en halakha, après la codification de la Mishna (fin du IIe siècle ap. J.-C.) ; tant que la halakha change, elle s'exprime dans la langue contemporaine, car il est contraire à la nature du Targum d'user d'une langue archaïque : le Targum modernise, il se fait intelligible dans la langue actuelle du peuple. En conséquence, avant la fixation de la halakha rabbinique dans la Mishna, contenu et langue vont de pair, et si la halakha est ancienne, sa langue l'est aussi.

Après la fixation du contenu halakhique à la fin du IIe siècle, il peut se faire une dissociation entre le contenu statique et la langue changeante ; mais si on compare l'araméen des fragments targumiques plus anciens de la Geniza — ceux du VIIe ou VIIIe

siècle — avec l'araméen des parties halakhiques plus anciennes de Neofiti (dont la langue d'après ce que nous venons d'écrire est pré-mishnique), la différence est mince, si bien qu'on peut affirmer que même la langue du TargP a subi peu de changements : on en peut donner comme explication que la tendance de toute langue au changement a été freinée dans le Targum par son caractère de langue liturgique. En tout cas, l'araméen des mss du VIIe-VIIIe siècle ne diffère guère de celui de Neofiti, qui est un araméen antérieur à celui du Talmud de Jérusalem et des midrashim.

Toutes ces considérations semblent nous autoriser à qualifier la dissociation entre contenu et langue targumiques comme plus théorique que pratique (92). Si on réussit donc à prouver que la halakha de N est prétannaïtique, du même coup on prouve que sa langue appartient à une époque très reculée et qu'elle peut soutenir la comparaison synchronique avec l'araméen de Qumrân (93).

Une autre distinction encore avant d'exposer les arguments de l'antiquité de Neofiti : l'existence d'un targum prétannaïtique n'entraîne pas forcément que ce soit un targum écrit. Il se peut que le targum ait existé comme une tradition orale — de même que l'Evangile a existé dans une tradition orale avant d'être consigné par écrit — et que seulement à une époque tardive, il fut mis par écrit. K. Beyer (94) soutient une telle opinion. D'après lui, après la mort de l'hébreu au VIe siècle av. J.-C., une traduction de la Bible en araméen fut rendue nécessaire en Palestine dès le IVe siècle av. J.-C., c'est-à-dire une traduction en araméen d'Empire, lequel aurait été, selon Beyer, l'unique langue écrite en Palestine jusqu'à la fin du IIe siècle ap. l'ère chrétienne ; à ce moment l'araméen occidental serait venu s'y substituer. Les derniers documents datés, écrits en araméen d'Empire et provenant de Palestine — continue Beyer — et en partie déjà fortement influencés par l'araméen occidental (« teilweise schon stark westara. beeinflusst ») appartiennent à la révolte de Bar Kokeba (132-135), et les premiers textes datés écrits en araméen occidental seraient des inscriptions de synagogues de Galilée et une amulette d'Emmaüs du IIIe siècle ap. J.-C. ; cet araméen occidental parlé en Palestine « se manifeste déjà depuis le premier siècle av. J.-C. dans les traits de l'araméen occidental écrit (*Reichsaramäisch*), dans les aramaïsmes des textes hébreux de Qumrân, de la Mishna, du N.T. et des transcriptions grecques » (95).

De cette opinion de K. Beyer pour ce qui concerne l'origine du Targum, il faut retenir que les premiers targums n'ont pu exister en d'autre langue que l'araméen d'Empire, lorsque ce dernier

fut la langue écrite *et* parlée par le peuple, c'est-à-dire, à une époque où l'araméen d'Empire n'était pas encore dialectisé en Palestine, à une époque où il n'y avait pas un araméen littéraire (pour écrire) *et* un araméen populaire (pour parler). Mais dès que l'araméen occidental prit naissance, les targums récités dans les synagogues et visant le peuple, durent utiliser l'araméen occidental parlé. La dialectisation de l'araméen d'Empire eut lieu en Orient et en Occident. Là elle commence au Ve siècle av. J.-C. (on en décèle des traces dans les *Proverbes d'Aḥiqar*) ; en Occident elle commence deux siècles av. l'ère chrétienne, date du commencement de l'araméen « moyen ». On admet volontiers qu'après la naissance de l'araméen occidental, on continua à composer, voire écrire, des targums en araméen littéraire (11 Qtg Job et 4 Qtg Lev en sont la preuve), mais on ne peut pas mettre en doute qu'une fois l'araméen occidental constitué, il n'y ait pas eu dans cette langue un targum pour le peuple de la Synagogue. Nous en avons fourni une belle preuve : N existait déjà à cette époque si reculée, comme il s'ensuit de son usage de *ger/gwr*. Nous en fournirons tout de suite de nouvelles preuves. Et bien que la question d'un targum palestinien *écrit* à une date si ancienne ne soit pas tellement importante pour qui connaît le rôle prééminent de la tradition orale et la fidélité des juifs dans sa transmission, le fait que Neofiti emploie *ger/gwr* dans un sens profane, n'est-ce pas une preuve suffisante qu'il était écrit dès avant l'âge tannaïtique ? S'il avait été écrit à la fin du IIe siècle ap. J.-C., est-ce que le rédacteur aurait pu donner à ces mots un sens profane qui avait disparu depuis plus de deux siècles ? N'est-ce pas un trait essentiel du targum que celui de fournir le sens « actuel » des mots du texte sacré ? Si Neofiti était fixé par écrit à l'époque où ces mots retenaient encore le sens sociologique, on s'explique que par respect du texte écrit sans porter atteinte à la législation halakhique, le sens profane de ce *ger/gwr* a pu être retenu à la Synagogue à l'époque des tannaïtes et même après que la Mishna eut été codifiée. Mais si le Targum N se transmettait encore en tradition orale, la permanence d'un tel usage prétannaïtique demeure une énigme.

Le fait de trouver parmi les documents de Qumrân un Targum de *Job* en plusieurs copies et des petits fragments du Targum du *Lévitique* (le premier datant, semble-t-il, du IIe-Ier siècle av. J.-C., et tous les deux étant vraisemblablement des versions non synagogales), augmente la probabilité que, à la même époque, on avait déjà des targums écrits pour la Synagogue, dans la langue du peu-

ple. L. Zunz (96) écrivait à ce sujet au siècle dernier : « Geschriebene aramäische Uebersetzungen der meisten biblischen Bücher hat es sicherlich schon unter den Hasmonäern gegeben ».

De l'existence d'un Targum de *Job* que R. Gamaliel I (*ca.* 25-50 ap. J.-C.) ordonna de murer, on a le témoignage de R. Jose ben Halafta (IIe siècle ap. J.-C.) (97).

Voici maintenant des arguments en faveur de la date prémishnique, voire prétannaïtique, du Targum de Neofiti, mais au préalable rappelons la thèse de Geiger-Kahle — « ce qui est contre la législation de la Mishna est prémishnique » — une thèse repoussée à tort par Albeck comme nous l'avons montré plus haut : le *meturgeman* ne pouvait pas présenter à la Synagogue des interprétations personnelles contraires à la halakha reçue, surtout après 70 ap. J.-C. ; il devait fournir l'interprétation en usage de son temps (avant 70 et l'unification théologique survenue alors, on ne pouvait donner une interprétation contraire au groupe qui, pour le TargP, était le groupe pharisien). Une interprétation contraire à la halakha de la Mishna ou des tannaïtes *dans des points importants, intéressant la vie de la Communauté,* n'eût pas été tolérée dans la récitation du targum dans l'assemblée liturgique. Rappelons, en outre, que le *meturgeman* ne pouvait pas manquer de donner le sens — tout le sens — que le texte avait pour la communauté.

1) *Ex.* 22, 4 : passage antimishnique déjà relevé par P. Kahle dans le fragment A du Targum de la Geniza. Neofiti par trois fois consécutives parle du dommage par le *feu* (au lieu du dommage par la *dent* de la Mishna). Cette substitution est impossible après la Mishna parce que le dommage « de la dent » (paître dans le champ d'autrui) — un des quatre dommages fondamentaux de la halakha rabbinique — se base justement sur ce verset d'*Ex.* 22, 4 (98).

Les arguments qui suivent proviennent de la thèse de M. Ohana :

2) *Ex.* 12, 42 désigne celui qui n'est *pas* autorisé à manger l'agneau pascal, thème juridique important s'il en est. N répond : *le gentil* (comme TM *kol ben nkr*) ; *Mekhilta de R. Ismael, pisḥa* 15, 18-22 (99) : *le juif apostat et le gentil* ; de même Ps et O en conformité avec la halakha ; *Mekhilta de R. Simeon ben Yoḥay* : *le juif apostat.*

3) *Ex.* 12, 48 TM : *l'incirconcis* (*'rl*) n'est pas autorisé à manger l'agneau pascal ; N : le *gentil* ; *Mekhilta, pisḥa* 15, 131-135 : *l'israélite incirconcis* ; Ps : comme *Mekhilta* ; O : *l'incirconcis* (prob. juif, parce qu'il suit dans le reste la *Mekhilta*).

4) *Ex.* 12, 46. TM : l'agneau sera consommé *dans une maison* ; *Mekhilta*, O, Ps : *dans une ḥaburah* (dans un groupe) ; N : *par groupes*.

5) *Ex.* 12, 45. TM : *le résident* (*twshb*) *et le mercenaire* n'en *mangera pas* (au sing.) ; N (texte) et M (variante marginale) : *le résident gentil mercenaire* (une seule personne) ; O : comme TM ; I (variante interlinéaire de N) : *le résident* (*twtb*) *et le mercenaire gentil* ; Ps : *le résident* (*dywr twtb*) *et le mercenaire gentil*, comme *Mekhilta*, *pisḥa* 15, 46-47.

N et M s'écartent complètement de TM, O, Ps et I, parce qu'ils interprètent le verset d'une seule personne au lieu de deux ; ils s'écartent de Ps et *Mekhilta*, parce que cette personne est un gentil (non un salarié gentil et un *ger twshb* — un demi-prosélyte [100] — comme en Ps et *Mekhilta*). N non seulement ignore ici des halakhot majeures comme dans les versets précédents, mais s'oppose ici à l'interprétation officielle (= deux personnes) ; il s'oppose aussi à *Mekhilta* et à Ps, car selon ces textes le résident non habilité à consommer l'agneau pascal est le demi-prosélyte (non le *gentil* comme en N et M). 440, Nu, R, 264 et 6684 comme I (= deux personnes ; le texte a été corrigé).

D'après M. Ohana (101), l'interdiction faite au juif apostat ou incirconcis de célébrer la Pâque, reflétée dans *Mekhilta* et d'autres textes (non en N) aurait été introduite dans l'interprétation du texte biblique contre son sens littéral au temps de la persécution d'Antiochus Epiphane (167-164 av. J.-C.), non au temps de Hadrien qui interdit la circoncision sans obliger à apostasier. N ne sait rien de cette halakha ; l'unique explication vraisemblable, c'est qu'il reflète l'interprétation de la Bible antérieure à l'époque d'Antiochus Epiphane.

6) *Mekhilta* et Ps interprètent *Ex.* 21, 6 et *Dt.* 15, 17 « l'esclave hébreu (vendu en esclavage pour vol, n'ayant pas de quoi restituer) servira *pour toujours* », comme signifiant, non pas toujours, mais seulement *jusqu'à l'année du Jubilé*. N et O ignorent complètement la halakha dans un thème de si grande importance (102).

7) *Ex.* 21, 7. TM : « lorsqu'un père vend sa fille, elle ne sortira pas (en liberté) comme les esclaves » (gentils). N et O ignorent les restrictions de la *Mekhilta* — suivie par Ps — « *la fille mineure* » et d'autres précisions halakhiques qui rendent plus facile la remise de cette fille mineure en liberté (cf. *Mekhilta*, *Neziqin* 1, 88-110) (103).

8) *Ex.* 21, 8. N ne s'accorde pas avec la halakha notamment quand il établit que la fille ne pourra pas être vendue à *un gentil* ; ici il est en accord avec la *Mekhilta de R. Ismael* (*Neziqin* 3, 86 s.) qui sur ce point ne reflète pas la halakha définitive ; celle-ci est exposée dans la *Mekhilta de R. Simeon ben Yoḥay*, O et Ps : elle ne pourra être vendue *à personne*, même pas à un juif (104).

9) *Ex.* 21, 9. O et Ps traduisent : « S'il la destine à son fils, il agira envers elle suivant le droit d'une fille *d'Israël* (= d'une femme israélite libre). Cette petite addition (*d'Israël*) se trouve dans M, mais non dans N (texte) : c'est une importante précision de R. Yoshiyya (3e génération des tannaïtes, 130-160), cf. *Mekhilta, Neziqin* 3, 103-111, qui cause des effets juridiques d'importance mais qui est totalement ignorée par N (105).

10) *Ex.* 21, 10. La même addition du verset précédent se trouve en *Mekhilta, Neziqin* 3, 105 s. et Ps ; N (texte) traduit littéralement et ignore la halakha (106).

La conclusion que Ohana tire de l'examen de tous ces versets concernant la vente d'une fille est celle-ci : « N (au contraire de O et Ps, et M dans une certaine mesure) suggère très fortement un état pré-midrashique [= pré-mishnique] par ses silences autant que par certaines traditions explicitement contraires à ce que nous trouvons dans la *Mekhilta* et qui est retenu par la halakha » (107). L'évolution de l'interprétation des versets relatifs à l'esclave juive — interprétation reflétée dans O, Ps, *Mekhilta* et Mishna — vise à limiter les droits du père et à renforcer ceux de la fille. De N (texte) — plus que de M — est absente toute cette évolution juridique (108).

(11) Quant à la *femme* israélite (on vient de parler des filles) la halakha (*Mekhilta de R. Simeon ben Yoḥay*) stipule que contrairement à l'homme elle ne pourra pas être vendue comme esclave pour restituer le prix de son larcin, ce qui va contre *Dt.* 15, 12 qui ne fait pas de différence entre l'homme et la femme. La femme peut devenir esclave seulement si, par dénuement, elle se loue jusqu'au Jubilé. Si elle veut continuer dans l'esclavage, on ne percera pas son oreille comme on le fait avec les esclaves mâles, ce qui va contre *Dt.* 15, 17 (*Qiddushin* 17, *Sifre* 122, *Mekhilta de R. Simeon ben Yoḥay*) et après six années de service, elle doit redevenir libre.

Cette halakha est suivie par Ps ; N et ici O s'accordent avec le TM et ignorent la halakha (109).

12) Au sujet des esclaves israélites mâles, la halakha tâche de diminuer la possibilité de l'esclavage, en allant même contre le sens littéral du texte hébreu comme dans le cas des filles et des femmes. La halakha met des conditions à la pratique de percer l'oreille de l'esclave, des conditions à sa mise en esclavage pour vol. N ne connaît pas du tout cette évolution de la halakha. La mitigation de « servir pour toujours » (*Ex.* 21, 6 et *Dt.* 15, 17 ; voir plus haut) en « servir jusqu'au Jubilé » seulement est ignorée par N, O, Philon et Josèphe, ce qui semble indiquer que la réduction de la période d'esclavage est postérieure à N, O, Philon et Josèphe (110).

On peut dire que la halakha vise à rendre pratiquement inutile la législation sur l'esclavage des hébreux (hommes et femmes) ; N ignore toutes ces dispositions.

13) Les sources rabbiniques anciennes (cf. Mishna, *Baba Qamma* VIII, 3, Tosefta *Baba Qamma* IX, 21) interprètent *Ex.* 21, 20-21. 26-27. 32 des dommages causés aux esclaves *cananéens* (= gentils). Elles concrétisent ainsi le terme général du texte hébreu (« esclaves »), alors qu'il s'agit des dommages causés aux esclaves hébreux ayant les mêmes effets juridiques que ceux occasionnés aux hébreux libres. *Mekhilta* et Philon entendent aussi ces versets de l'esclavage païen : de même Ps, tandis que N et O, à l'instar de la Septante, traduisent le texte hébreu sans précisions (111).

14) Nous mettons fin à cette liste d'exemples avec une interprétation de N extrêmement antilittérale, ce qui prouve que son ignorance de l'évolution halakhique des sources tannaïtiques n'est pas due à un simple littéralisme de traduction. D'ailleurs, il faut savoir que « littéralisme », « version littérale », sont des expressions anachroniques : à l'époque des targums palestiniens, elles n'avaient aucun sens ; traduire était, comme nous l'avons signalé, donner à la communauté le sens connu et accepté de la Bible. N admet la compensation pécuniaire remplaçant le talion, *même dans le cas d'homicide volontaire* (*Ex.* 21, 23-24 ; *Dt.* 19, 21). La halakha, sans exception, retient la peine du talion pour l'homicide volontaire, comme aussi N avec inconséquence dans *Lev.* 24, 17. N remplace le talion du texte biblique par une compensation pécuniaire dans *Ex.* 21, 23-24 ; 21, 28-30 ; *Nb.* 1, 51 ; *Dt.* 19, 21 ; 25, 11-12, et quand dans le texte hébreu apparaît l'expression « œil *pour* œil », « dent *pour* dent »... Sa formule dans ces cas est « œil *avec paiement* (*betashlum*) d'œil ». Dans le reste des passages se référant à des peines de châtiment corporel, N rend le TM littéralement. Cela suffit pour

voir que N est parfois en désaccord frappant avec le TM et la halakha (112).

Il y a bien d'autres exemples où N s'écarte du TM ou de la halakha soit par opposition directe, soit par ignorance. N n'a pas connu, bien sûr, la halakha de *Mekhilta*, que Ps reproduit même dans des minuties. O quelquefois s'accorde avec *Mekhilta*, d'autres fois semble l'ignorer : probablement O et *Mekhilta* proviennent d'un fonds commun de traditions.

Nous finirons cette enquête sur l'antiquité de Neofiti avec des arguments tirés d'autres domaines :

15) Sh.R. Isenberg, dans sa thèse de doctorat à Harvard (113), a relevé des variantes primaires et secondaires dans les targums et la Peshitta par rapport au TM. Dans un récent article (114) il présente deux variantes secondaires (= var. d'interprétation du même texte consonantique hébreu) : a) *Nb.* 21, 18 *wmmdbr mtnh* (« et dès le désert de Mattanah » : TM, LXX, Sam) a été traduit par « et dès le désert leur fut accordé comme un don » dans Peshitta, O (il manque le mot « don »), Ps, TJII et N ; b) Peshitta, O, Ps, TJII, N coïncident dans la version de *Nb.* 23, 19, contre TM, LXX et Sam. Ces coïncidences, inexplicables par le hasard ou par une source haggadique commune, montrent que Peshitta, O, Ps, TJII et N dérivent d'une traduction commune : d'un *Prototargum*.

Parmi les seize variantes primaires (= celles qui supposent une *Vorlage* consonantique différente) trouvées dans les targums (y compris la Peshitta), Isenberg mentionne dans l'article cité plus haut : a) *Gen.* 2, 24, « Et ils feront une seule chair » du TM et O, est traduit « Et ils feront *tous deux* une seule chair » par LXX, Peshitta, Ps, Sam et N. Cette variante exégétique ne peut s'expliquer, d'après Isenberg (115), que par une *Vorlage* hébraïque différente du TM. Conclusion importante, car à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne disparaissent les textes hébreux massorétiques (116) ; b) pour *Nb.* 24, 23-4 *wsym* du TM on a une forme de *yṣ'* (« sortir ») dans LXX, Sam, Peshitta, O, Ps, TJII et N : c'est « a solid Old Palestinian reading » (117).

Il est aussi significatif de trouver dans les anciennes versions, v.g. LXX et Sam, des variantes de traduction dont l'origine souvent est la méthode midrashique *al tiqre*. De cela ressort que « la loi des scribes » est source de variantes prémassorétiques aussi bien que postmassorétiques, et que le fait de pouvoir expliquer une variante par « la loi des scribes » n'oblige pas à la considérer comme

postmassorétique. Quand dans une version « littérale », très attachée au texte hébreu, on trouve sans cesse des variantes non-targumiques (= qui ne sont pas dues au targumisme), il est plus vraisemblable que « la loi des scribes » opère sur un texte hébreu prémassorétique plutôt que massorétique. Et cela parce que la fluidité textuelle était plus poussée avant la canonisation du texte massorétique à la fin du premier siècle ap. J.-C. (118).

Notons finalement que l'étude d'Isenberg semble confirmer l'origine palestinienne de la Peshitta : elle serait issue d'une *Vorlage* non massorétique pas plus tard que les premières décades du premier siècle ap. J.-C. et son origine immédiate aurait été un *Prototargum* (119).

16) M. McNamara base son opinion que le TargP est fondamentalement (*basically*) préchrétien (120), sur les arguments suivants : a) sa paraphrase suit les règles des paraphrases du judaïsme d'après l'exil ; b) le même esprit dans les anciennes prières de la Synagogue et dans le TargP (le c. 1 de la *Genèse* de N semble avoir été utilisé dans les *ma'amadot* [pharisiennes] de la Synagogue) ; c) une paraphrase targumique manifestant une époque primitive dans laquelle la version devenait midrash : il se peut que cette paraphrase ait constitué la forme primitive de l'homélie ; d) géographie ancienne ; e) le midrash targumique est plus ancien et il est la base des midrashim ultérieurs, le TargP étant le chaînon entre la Bible et le midrash ; f) la forme primitive de la halakha du TargP ; g) les nombreux rapprochements du TargP et le N.T. « The convergence of all these arguments — écrit McNamara (121) — provides a very strong indication that the bulk of the material which we have in the PalTg to the Pentateuch comes from pre-Christian times ».

Ajoutons un mot, pour clore le thème de l'antiquité du TargP, notamment de N, sur certaines indications de date plus récente :

1) La mention de Césarée (N *Gen.* 14,14 ; *Dt.* 34,1), sans doute Césarée de Philippe bâtie par celui-ci deux ou trois ans av. J.-C., signifie que N dans ces passages n'est pas plus ancien que cette date ; mais n'oublions pas que les targums tendent à moderniser les noms géographiques.

2) Dans M *Ex.* 12,46 et *Nb.* 9,12, on évite la traduction « vous n'en briserez pas un os », pour répondre aux chrétiens qui appliquaient ce texte au Crucifié (*Jn.* 19,36) ; mais notons que c'est M

qui offre ce trait polémique : dans M nous avons remarqué une halakha plus avancée, plus récente, que dans N (texte). En tout cas, cela prouve uniquement que M était récité ou copié au premier et au second siècle ; mais il est bien possible que cette suppression soit due aux copistes du Moyen Age.

3) Les traits « antimarcionistes » (Marcion du Pont, 85-165 ap. J.-C.) comme la justification de Dieu par Abel (N *Gen.* 4,8), la justification des châtiments de Dieu en d'autres passages de N (v.g. *Ex.* 20,5 : Dieu punit les fils *rebelles* ; *Nb.* 14,18, etc.) (122), sont hypothétiques ; selon Sh. R. Isenberg (123), la discussion entre Cain et Abel du TargP *Gen.* 4,8 serait plutôt une polémique anti-sadducéenne, donc antérieure à 70 ap. J.-C.

Les justifications des châtiments de Dieu dans N et d'autres targums peuvent aussi bien remonter à une date bien antérieure à Marcion, car les châtiments des fils à cause des péchés des parents ont toujours fait difficulté, déjà au temps d'Ezéchiel (18,2).

4) L'usage, par N, d'expressions tardives, dont on relève *Qwdsh' yh' shmh mbwrkh*, « Le Saint, son nom soit béni » (*Ex.* 20,2-3), *Memra de Yahweh, Yeqar de Shekhinah de Yahweh, Shekhinah, Ruḥa de Qudsha* ; dans M : *h* (= *ha-Shem*, le Nom ? ou *ha-Maqom*, le Lieu ?, ou *ha-Qadosh*, le Saint ?) ; N : *votre Père céleste*, *Dibberah*.

Au sujet de ces dénominations de Dieu, il faut tenir compte qu'elles sont un sujet facile à substitution de la part des *meturgemanim* ou des copistes, pour des raisons théologiques, apologétiques, ou simplement parce qu'il y avait plusieurs désignations de Dieu : les mss et les imprimés en sont un bon témoignage (124). Des substitutions de cette sorte se trouvent dans la LXX (*kyrios* pour *Yahweh*), dans le N.T. (*Matthieu* aime appeler Dieu le « Père céleste », comparer les *logia* parallèles de *Mc.* et *Luc*) ; dans *Ben Sira* hébreu de la Geniza et de Masada on trouve *Adonay, El, 'Elyon* là où le *Ben Sira* grec a *ho hagios* (125) ; dans les targums (toujours dans O), et dans la littérature rabbinique *ruaḥ ha-qodesh* se change souvent en *ruaḥ nebuah* ; dans le Talmud de Babylone *ruaḥ ha-qodesh* est souvent remplacé par *Shekhina*, etc. Dans l'*Apocryphe de la Genèse* de Qumrân (22,32) et dans 11 Qtg Job (*Job* 42,9-11) on remplace *Yahweh* par *'Elaha* (126).

Une autre remarque sur les dénominations de Dieu : le fait qu'une dénomination de Dieu (par ex., *Memra*) ne soit pas citée dans la littérature de Qumrân (v.g. dans l'*Apocryphe*, 11 Qtg Job)

est un argument négatif qui ne saurait rien prouver (127). Est-ce que cette littérature appelle Dieu *Shemaya* (« les cieux »), une dénomination qui se trouve dans les *Evangiles* et Daniel ? Une dénomination peut convenir à un genre de littérature, par ex., *Memra* appartient à la littérature targumique pharisienne (celle de Qumrân est essénienne), tout en restant étrangère à un autre type de littérature juive ; *Maqom* est une dénomination rabbinique ancienne (128), mais ignorée du N.T. et du Targum.

Nous reviendrons plus tard sur *Memra, Ruḥa de Qudsha* ; à présent je me bornerai à donner des précisions sur l'antiquité de *Qudsha yehe shemeyh meborakh* :

D'abord cette expression de *Ex.* 20,2-3 n'est pas tout à fait identique à *Ha-Qadosh barukh hu'*. Seulement cette dernière expression, soutiennent Marmorstein et Urbach, est tardive ; elle remplacerait au IIIe siècle ap. J.-C. (dans *EJ*, Berlin 1931, col. 570 s., Marmorstein ne parle plus de IIIe s.) l'ancienne dénomination *Ha-Maqom*. Mais Shaul Esh a dressé une liste (129) de 70 citations des tannaïtes — commençant par Yoḥanan ben Zakkay (50-80 ap. J.-C.) (2 fois), 'Aqayya ben Mahallalel (1 fois), Eliezer ben Hyrkanos (8 fois), etc. — qui contiennent la dite eulogie : en dehors d'un tiers des textes, *toutes* les sources retiennent l'expression ; dans les autres textes elle prévaut ou se mêle complètement à différentes appellations de Dieu. Ce résultat, ainsi que l'analyse des mentions anonymes dans la littérature des tannaïtes, prouve sans aucun doute qu'une telle appellation est tannaïtique, et non une interpolation tardive dans des sources tannaïtiques (Marmorstein, Urbach).

D'après Esh (130), *Ha-Qadosh barukh hu'* est une fausse lecture, répandue au Moyen Age, de l'abréviation HQ, HQB, HQBH, la vraie lecture étant *Ha-Qodesh barukh hu'*, expression de la littérature tannaïtique et qui semble dériver de l'araméen *Qudsha berykh* (ou *meborakh*) *hu'*. La dénomination de Dieu comme *Ha-Qodesh* (N *Qudsha*) revient dans les sources tannaïtiques et aussi dans le *Ben Sira* hébreu (fragments de la Geniza, du IIe siècle ap. J.-C.), dans CDC et DSD de Qumrân (131) et même dans la Bible (132).

Si *Qudsha* — en hébreu *Ha-Qodesh* — est une appellation de Dieu si ancienne, il faut en dire autant de l'eulogie *yehe shemo meborakh*, qui est la formulation liturgique (cf. le *qaddish*) du « benedicere Deum » ou « benedicere nomen Dei » de la Bible.

6. *Importance du TargP*

Nous nous sommes arrêté à la question de l'antiquité du TargP parce que son importance et son utilisation en dépendent en grande partie. Malheureusement ni E. Schürer, ni G. F. Moore, ni J. Bonsirven, ni Billerbeck ni le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel n'ont utilisé suffisamment le Targum. Les idées erronées de G. Dalman sur l'origine tardive des targums, surtout du TJII et Ps, en furent la cause. La publication, par P. Kahle, des fragments du TargP en 1930 (133), la publication de son *The Cairo Geniza* (1re éd. Londres 1947, 2e éd. Oxford 1959) et la découverte du ms Neofiti 1 en 1956 marquent le tournant d'une nouvelle époque des études targumiques. Nombre de thèses doctorales ont été soutenues ces dernières années dont le thème a été le TargP (134).

L'intérêt du TargP est multiple :

a) Le TargP est une source de première importance pour connaître la halakha et la haggada juives anciennes, comme il ressort de ce que nous avons montré plus haut. C'est le chaînon entre la Bible et la tradition halakhique des tannaïtes. Il renferme une tradition très ancienne dont la recherche talmudique ne pourra dorénavant se passer, c'est-à-dire la tradition du judaïsme pharisien, officiel, au contraire de celle de Qumrân, qui reflète la tradition d'une secte. On reconnaît de plus en plus l'importance de la littérature juive intertestamentaire. C'est juste, mais cette littérature est aussi « sectaire » et probablement limitée à des petits cercles, peu répandue dans le peuple (135).

Le TargP rehausse indirectement l'importance d'autres sources de tradition juive, v.g. celle des midrashim, montrant qu'en beaucoup de points elle est plus ancienne qu'on ne le concède habituellement.

b) Le TargP est d'une importance spéciale pour l'exégèse de la Bible, Ancien et Nouveau Testaments, et cela pour des raisons bien différentes.

1) Commençons par l'*herméneutique*. Nous avons exposé la méthode exégétique du TargP qui comprend ce que les grammairiens du Moyen Age appellent *peshaṭ* et *derash*, une méthode fondée sur la persuasion que la Bible possède une densité illimitée de signification. Cette méthode et cette persuasion sont mises en œuvre dans les livres de l'Ancien Testament, prophétiques, historiques ou sapientiaux, quand ils touchent ou développent des sujets de livres

antérieurs (136) ; par ex., dans *Jug.* 18,30, Gershom *fils de Moïse* est remplacé par Gershom *fils de Manassé* par respect envers Moïse (on y parle d'idolâtrie) : c'est la tendance à disculper et à rehausser les personnages de l'A.T. qui se dévoile dans le Targum et aussi dans la Septante (137). Dans *Dt.* 33,4 Dieu même semble avoir été remplacé par Moïse (138). Les mêmes méthodes targumiques se retrouvent dans la LXX et le Targum : *leb qamay* de *Jer.* 51,1 est interprété par *atbash* comme *Kasdim* = Chaldéens ; *Ex.* 12,17 : « Vous observerez la fête des Azymes » (*ha-maṣṣot*) devient en LXX « vous observerez le précepte » (*ha-miṣwah*) par la méthode *al tiqre* (139).

Les méthodes targumiques de *derash* opèrent aussi dans le N.T.: d'abord quand le N.T. cite l'Ancien : souvent il cite et change, ajoute ou réinterprète. Rappelons *Mt.* 5,43 : « Vous avez appris qu'il a été dit (*Lev.* 19,18) : « *Tu aimeras ton prochain* et tu haïras ton ennemi » : la dernière phrase est une addition de Jésus.

L'A.T. est plein de sens : il contient selon l'exégèse primitive chrétienne, l'annonce du N.T. *Mt.* 2,23 : « Il vint habiter une ville appelée Nazareth, pour que s'accomplît ce qui avait été dit par les Prophètes (cf. *Is.* 11,1) : « Il sera appelé Nazoréen » : à partir de *Neṣer* (branche) d'*Is.*, une exégèse basée sur l'homophonie tire le sens *Nazôraios* (140), qui serait contenu dans un tel mot de la prophétie.

Voici la technique du *tarte mashma'* (double sens), si chère à Jean, dans *Jn.* 3,14 : « Et de même que Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que *soit élevé* (*ystlq*) le fils de l'homme » ; *istallaq* ou *istelaq* signifie en araméen du TargP (141) « être élevé », comme *hypsôthênai* du texte grec, mais aussi « mourir ». Sans doute *hypsôthênai* (« être élevé ») peut, dans la théologie de Jean signifier une double élévation : physique, sur la croix, et spirituelle (triomphe) ; mais il est probable que le substrat linguistique est le verbe araméen *selaq* avec le double sens de « élever » et « mourir ». En tout cas, la technique du double sens est présente, de même en *Jn.* 8,28 et 12,32.

Il faut tenir compte du double sens, spécialement quand après l'événement pascal un terme a reçu une nouvelle signification : il est fort probable que *proskyneîn*, par ex., est un terme à double sens. Ainsi dans *Mt.* 2,2 les Mages disent : « Nous avons vu son étoile en Orient et sommes venus *proskynêsai autô* » : « lui rendre hommage », « l'adorer » (« adorare eum » Vulg). On peut aussi se demander si « esprit saint » dans le N.T. ne devrait pas être écrit

souvent dans le même passage avec minuscule *et* majuscule : esprit saint et Saint Esprit.

On trouve dans le N.T. la méthode « targumique » des substitutions du nom de Dieu : v.g., par *yeqar* (« gloire »): *Jn.* 12,41: « Isaïe a dit cela, parce qu'il a vu *sa gloire* », citation de *Is.* 6,1 où le prophète dit qu'il a vu Adonay (TM), qu'il a vu la Gloire (*yeqar*) d'Adonay (Targum d'*Is.* 6,1) (142). La substitution par *yeqar* (« gloire ») est fréquente dans N (143).

La métonymie *Shamayim* (Cieux, parfois grécisé en « ciel ») à la place de Dieu, apparaît dans *Luc* 15,18.21 (« j'ai péché contre *le* ciel ») ; *Mt.* 21,25 ; *Mc.* 11,30s. ; *Luc* 20,4s. (« Le baptême de Jean, d'où venait-il, du *ciel* ou des hommes ? ») et dans l'expression courante dans Matthieu « le Royaume des cieux » (*Mt.* 3,2 ; 4,17...). Mais une telle substitution connue déjà par *Dn.* 4,23 et 1 *Macc.* 3,18..., ainsi que la métonymie *Maquom* (« lieu ») sont absentes (ou presque) du Targum, sans doute parce qu'elles sont des représentations trop concrètes, voire matérielles, de Dieu. Cependant, elles servent à montrer que la méthode de substitution n'est pas inconnue du N.T. (144).

Un autre targumisme qui vise à éloigner Dieu, à souligner sa transcendance, est l'usage de *qedam, min qedam,* v.g. *Mt.* 18,14 : « Il n'y a pas volonté *devant mon Père* qui est dans les cieux » ; *Mt.* 11,26 : « Oui, Père, car tel a été *devant toi* le bon plaisir » ; *Luc* 12,6 : « Et pas un d'entre eux n'est en oubli *devant Dieu* » (145).

Le « passif divin » (= le passif employé pour éviter le nom de Dieu comme sujet) est très utilisé par Jésus (près d'une centaine de fois) (146). D'après J. Jeremias la source ne serait pas son rare usage dans les écoles rabbiniques, mais plutôt l'usage apocalyptique et la préférence de Jésus. Mais il faut tenir compte du fait que ce passif est courant dans N:*Gen.* 1,4.10.12.18.25.31 : « Et il *fut manifeste* devant Yahweh » ; cf. *Gen.* 6,12 ; 31,12.42 ; *Ex.* 2,24.25 ; *Gen.* 22,8 (147).

L'exégèse *derash* sait tirer une signification de ce que la Bible dit et aussi de ce qu'elle ne dit pas. Ainsi l'*Epître aux Hébreux* (cc. 5-7) trouve significatif le silence du texte sacré (*Gen.* 14) sur la famille et sur la mort de Melkisedek : ce personnage « sans père », « sans mère », sans généalogie, « sans principe de jours et fin de vie », prêtre du Dieu Très-Haut, et roi de Salem, signifie Jésus-Christ, Grand Prêtre, prêtre qui ne meurt pas — éternel — et qui n'a pas eu de principe (cf. *Heb.* 7, 2-4.11.15.17.24.25, etc.). Comme dans la Bible il n'y a pas d'« avant ou après », ce que le

Psaume 110 dit de Melkisedek (le Midrash 11 QMelk [148] nous montre que le *Psaume* 110, était appliqué au prêtre de Salem) peut être appliqué au nouveau Melkisedek, Jésus-Christ, qui « est prêtre éternel selon l'ordre de Melkisedek » (*Psaume* 110,4 ; *Heb.* 5,6.10 ; 7,17.21) et qui est allé siéger pour toujours « à la droite de Dieu » (*Ps.* 110, 1 ; *Heb.* 10, 12 ; 8,1).

Dans la Midrash de Qumrân (11 QMelk), basé sur le *derash* de *Gen.* 14, du *Ps.* 110, d'*Is.* 52, 7 et du *Ps.* 81, 1 Melkisedek devient un personnage humano-divin (149), Messie sacerdotal et Juge eschatologique, ce qui souligne encore plus la similitude avec Jésus. Dans N *Gen.* 14, 18, Melkisedek est roi de Jérusalem, il est le grand Sem, il est Grand Prêtre devant le Dieu 'Elyon.

N ne fait qu'insinuer la légende de Melkisedek dont une version développée nous a été conservée dans le *Livre des Secrets d'Hénoch* (150). Le portrait du roi de Salem dans ce livre et celui du Midrash de Qumrân, bien plus complets que celui de N mais tous sortis d'une exégèse derashique, sont à la base, semble-t-il, du magnifique midrash de l'*Epître aux Hébreux* (7, 1-10) sur Jésus le Grand Prêtre de la Nouvelle Alliance.

Comme on le voit par cet exemple de l'*Epître aux Hébreux*, il n'y a pas de doute que dans le N.T. le midrash est présent comme méthode d'exégèse, comme technique d'interprétation, cette herméneutique aboutissant parfois à créer un vrai midrash ou une vraie *derasha* (une homélie sur un texte biblique). M. Gertner a écrit un article sur les midrashim qu'il pense déceler dans le N.T. (151). P. Borgen voit dans *Jn.* 6 un midrash homilétique, une *derasha* (152). A.G. Wright retient comme midrashiques les passages suivants : *Jn.* 6 ; *Heb.* 7, 1-10 ; *Gal.* 4, 21-31 ; 1 *Cor.* 10, 1-13 ; 2 *Cor.* 3, 7-18 ; *Gal.* 3, 6-29 ; *Rom.* 4, 1-25 ; 1 *Cor.* 15, 56 (153). Sur l'*Evangile de l'Enfance* on a beaucoup écrit à cet égard (154). On pourra hésiter sur le caractère midrashique d'un passage concret, mais on ne peut pas mettre en doute que le christianisme primitif, en grande partie venu du judaïsme, ait interprété la Nouvelle Alliance, comme contenue dans l'A.T., en utilisant souvent dans ce but la méthode derashique. Cette méthode n'est pas exclusivement targumique, elle est partagée par une autre littérature juive, tels que les Midrashim ou les *Pesharim* de Qumrân ; mais sûrement les targums récités à la Synagogue ont été une source du développement du *derash* et une cause de sa transmission à la communauté judéochrétienne.

Le TargP a influencé aussi le N.T. sous un autre aspect : celui des genres littéraires. F. Lentzen-Deis (155) a expliqué récemment le récit de la vision qui suit le baptême de Jésus (*Mc.* 1, 9-11 par.) comme une « Deute-vision », une vision explicative du rôle de Jésus au commencement de sa vie publique. La « Deute-vision » serait un genre littéraire dont les quatre composantes sont : une introduction à la vision (« on voit », on a un songe, les yeux se tournent vers le ciel, les cieux s'ouvrent, etc.), la vision elle-même (un ange, la Gloire de Dieu, le char de Dieu, un phénomène transcendant destiné à interpréter le personnage), une introduction à l'audition (on entend une voix, la *bat qol*, venant du ciel...) et les paroles qui interprètent le personnage : *yeḥid* (« unique »), *ṣaddiq* (« juste »), *ḥasid* (« pieux »). La « vision explicative » utilisée par les Evangélistes pour expliquer qui est Jésus serait la « Deute-vision » d'Isaac du TargP de *Gen.* 22, 10 : « Et les yeux d'Isaac étaient tournés vers les anges d'en haut. A ce moment descendit des cieux une voix qui disait : Venez, voyez des personnes *uniques* en mon univers ». Une autre vision explicative du même genre est celle de Jacob racontée dans *Gen.* 28, 12. N dit : « Venez, voyez l'homme juste (*ḥasid*) dont l'image est gravée sur le trône de la Gloire... ». Pareillement, dans la « vision explicative » de *Mc.* 1, 11 par. la voix céleste explique : « Tu es mon Fils bien-aimé ; tu as toute ma faveur ».

Plus récente encore est la thèse de E. Cortés soutenue à l'Institut Biblique de Rome sur le genre littéraire du « discours d'adieu » où il étudie spécialement le discours d'adieu de Jacob du TargP de *Gen.* 49, 1-2 ainsi que le discours d'adieu de Moïse de *Dt.* 33, les rapprochant avec le discours d'adieu de *Jn.* 13-17 (156).

2) *TargP et exégèse.* Le Targ P intéresse non seulement les méthodes d'interprétation du N.T. (herméneutique) ; il intéresse aussi l'exégèse proprement dite de maints passages. Je renvoie aux œuvres de M. McNamara (157) et aux nombreux travaux de R. Le Déaut (158), dont l'exégèse néotestamentaire ne peut pas se passer (159).

Le N.T. fut écrit comme continuation et accomplissement de l'Ancien. Mais l'A.T. pour les juifs et pour les chrétiens venus du judaïsme renfermait bien des choses que la philologie actuelle est incapable de découvrir. L'A.T. contenait, outre ce qui était écrit, une exégèse. Des personnages comme Caïn, Abel, Abraham, Moïse, Isaac, Jacob, Joseph, Juda, Lévi, Ruben, Tamar, Rahab, David, Balaam, Elie, Melkisedek, etc., avaient leur histoire écrite et, en plus, leur légende ; l'histoire d'Israël n'était pas écrite en entier ; une

partie circulait comme tradition, comme exégèse. Le TargP était la Bible du peuple juif enrichie de cette exégèse, de cette interprétation. Et le christianisme a hérité d'une telle Bible interprétée, enrichie, qui constitue la toile de fond du N.T. Jésus sera le nouveau Moïse, le nouvel Israël, le nouvel Adam, le Serviteur de Yahweh qui donne sa vie pour la communauté, il sera le Fils de l'homme d'origine céleste, le nouvel Isaac, la nouvelle Pâque, le Kyrios, la Sagesse de Dieu, la nouvelle Torah, le *Memra* de Yahweh, le prêtre selon l'ordre de Melkisedek ; son Eglise sera le nouvel Israël, un peuple de prêtres et de rois (160). Tous les hagiographes du N.T., excepté peut-être Luc, sont des juifs, connaissant la Bible qu'on récitait dans la Synagogue (le targum). Même Luc est un excellent connaisseur de la Bible grecque dont le style hébraïsant imprègne son *Evangile* et les *Actes*. L'exégèse néotestamentaire, trop penchée jadis vers l'hellénisme, après Qumrân et la redécouverte des targums, s'enfonce de plus en plus dans l'arrière-fond judaïque du N.T. Autrefois on tenait compte déjà de ce fond juif, mais les rapprochements risquaient souvent d'être anachroniques, se basant sur la littérature rabbinique postérieure, ramassée par Billerbeck : une littérature en grande partie tardive et scolastique. Dans le TargP se retrouve l'arrière-fond judaïque indemne — malgré son caractère d'écrit officiel de la Synagogue — de certains ajustements théologiques introduits dans le judaïsme après 70 ap. J.-C. Le TargP n'est pas une littérature « sectaire », ni anachronique, ni ajustée, ni scolastique ni littérature savante d'Ecole rabbinique, mais une littérature liturgique pour le peuple (161).

Voici quelques rapprochements utiles à l'exégèse du TargP et du N.T. :

— *Memra de Yahweh et Logos* : la thèse de Domingo Muñoz (162) soutenue à l'Institut Biblique Pontifical de Rome (1968) sur le Memra targumique aboutit à des conclusions fort positives : l'époque vraisemblable de la tradition palestinienne du Memra pourrait bien être entre 80 ap. J.-C. et la fin du premier siècle. Le Memra targumique ne serait pas une métonymie arbitraire pour remplacer le nom de Dieu ; au contraire, cette métonymie est soigneusement employée dans le TargP pour le Dieu créateur (*Jn.* 1 est en rapport avec *Gen.* 1 [163]), révélateur et sauveur. C'est le Memra de Yahweh qui crée, qui est lumière et illumine (cf. N *Ex.* 12, 42) (164), qui sauve, exactement comme le Logos de *Jn.* (*Jn.* 1, 1-4a ; 1, 4b-12 ; 1, 14). Cette triple fonction convient au Memra de N, non pas

au Memra de O qui n'est pas présenté comme créateur (dans O *Gen.* 1, 1-2, 4a), ni comme révélateur ni comme sauveur. E. URBACH (*The Sages...*, p. 188, note 39) a souligné que les tannaïtes ont insisté sur la création du monde par le *m'mr* (*Aboth* V, 1, *Mekhilta, Shirata* 10, pp. 78 s., éd. LAUTERBACH) qui est l'expression de *mi she amar we hayyah ha-'olam*, sentence attribuée à Shim'on ben Shaṭaḥ (Ier s. av. J.-C.) ; mais d'après Urbach, ce *m'mar* ne serait pas le *Memra* du Targum.

— *Esprit saint* : l'Esprit-Saint a comme correspondant ordinaire dans le TargP *ruḥa de qudsha* (ou *ruaḥ qudsha*) et quelquefois *ruaḥ bet-qudsha* (« esprit du sanctuaire »). La dernière dénomination est inconnue dans la littérature juive ; elle apparaît uniquement dans TJ II (Bible rabbinique), ms Nuremberg et ms 6684 en *Gen.* 37, 33 et dans N (marge) en *Nb.* 11, 25. Ces rares exemples du TargP suffisent pour découvrir dans *qudsha* (*qodesh* en hébreu) deux sens (*tarte mashma'*) : « sainteté » et « sanctuaire » : « sainteté », comme dans *hiera grammata* de 2 *Tim.* 3, 15, dans *en grafais hagiais* de *Rom.* 1, 2, ou dans Mishna *Yadayim* II, 5 dans une sentence de R. 'Aqiba sur la sainteté des Ketubim ; « sanctuaire », comme dans *lishan bet-qudsha* (équivalent de *lishan qudsha*) (165) ou dans notre *ruaḥ bet-qudsha*. La traduction de *qodesh* par *bet-qudsha*, conservée dans la littérature juive seulement dans *lishan bet-qudsha*, est fréquente dans N et constitue une exégèse très ancienne, car on la trouve aussi dans 4 Qtg Lev.

De ces données et d'autres il découle : a) que « esprit saint » est une expression très ancienne, antérieure au Temple ; en plus de trois mentions dans l'A.T. et de quelques rares mentions dans les Apocryphes de l'A.T., on la trouve 15 fois dans N, 25 fois à Qumrân, souvent dans *Luc*, quelquefois dans Paul, et rarement dans *Mt.*, *Mc.* et *Jn.* ; dans la littérature rabbinique elle apparaît pour la première fois dans R. 'Aqiba et souvent après lui, le plus grand nombre de citations correspondant à des rabbins palestiniens entre 260-350 ap. J.-C. (166) ; b) « esprit saint » est lié d'une façon spéciale au sanctuaire, au Temple, ce qui est confirmé par la littérature rabbinique prédominante : l'« esprit saint » se révélait dans le sanctuaire, quand le sanctuaire était debout ; et il disparut d'Israël quand le (premier) Temple fut détruit ; il reviendra en Israël à l'époque eschatologique quand le Temple sera réédifié (167). A cause de cela, sans doute, le Grand Prêtre avait le don de prophétiser, étant donné que « esprit saint » signifiait en premier lieu « esprit de prophétie », ce qui explique que Caïphe « étant Grand Prêtre cette

année-là prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation » (*Jn.* 11, 51) ; *c*) « esprit saint » est lié étroitement à Dieu parce que « esprit du sanctuaire » par métonymie est l'équivalent de « esprit de Dieu », « il peut même remplacer la divinité » (168), ce qui servit à exprimer la personnalisation de l'Esprit-Saint révélée dans le christianisme. Ajoutons que « esprit saint » de N correspond à « esprit de prophétie » dans O ; c'est aussi son sens principal dans la littérature rabbinique et c'est souvent aussi son sens dans le N.T.

— (*Mon, votre*) *Père qui est aux cieux* : on sait que c'est une expression favorite de *Mt.* ou de sa tradition, et que, malgré son caractère ordinairement secondaire, elle est plusieurs fois une expression originelle de Jésus (169). Les deux premières mentions chez les rabbins apparaissent chez Johanan ben Zakkay (*ca.* 50-80 ap. J.-C.), mais on la trouve déjà trois fois dans N (*Ex.* 1, 19 ; *Nb.* 20, 21 ; *Dt.* 33,24), sept fois dans TJ II et trois fois dans Ps, quoique presque toujours dans des passages différents. Comme dans les Evangiles « Père qui est aux cieux » s'accompagne d'ordinaire dans les targums d'un pronom personnel (170). *Luc* 6, 36 : « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux » se retrouve dans Ps *Lev.* 22, 28 (et dans d'autres sources rabbiniques) : c'est ce qui oblige à classer comme secondaire *Mt.* 5, 48 (passage parallèle) : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Notons que *Luc* a supprimé « des cieux », un sémitisme inintelligible pour les non juifs.

— *La fête de la Pâque* : R. Le Déaut en a éclairé la signification pour l'Eglise primitive dans sa thèse de doctorat, qui est l'étude exhaustive du poème des « Quatre nuits » de N *Ex.* 12, 42 (171).

— *La fête de la Pentecôte* : une étude semblable a été menée par J. Potin, dans une thèse de doctorat soutenue à la Faculté de théologie de Lyon (172). Se basant sur le TargP d'*Ex.* 19-20 et 24, sur le Targum d'autres passages, et sur une large enquête dans d'autres sources du judaïsme ancien qui souvent développent la tradition amorcée dans le TargP, Potin réussit à esquisser l'arrière-fond juif de la fête de la Pentecôte au premier siècle du christianisme. Sur cette base il explique comment « les Apôtres et les premiers chrétiens ont compris la Pentecôte comme l'inauguration de l'Alliance nouvelle, comme *la promulgation de la Loi nouvelle* (cf. *Heb.* 8, 8-13), comme l'inauguration de la *communauté eschatologique*, dont l'*ecclesia* du désert n'était que l'amorce et la figure, proclamée en présence des représentants de toute l'humanité : les

3.000 convertis sont aussi les *prémices* de la grande moisson eschatologique. Sion-Jérusalem est le Sinaï du N.T. : Jésus est le nouveau Moïse qui, monté vers Dieu, nous envoie l'Esprit, selon une typologie attestée encore dans *Ac.* 7, 17-46 » (173). Dans *Actes* on aurait deux couches de tradition : celle des juifs venant du judaïsme avec leur interprétation juive de la Pentecôte et une deuxième couche qui révèle une réflexion chrétienne (174).

Les targums présentent Israël au désert comme une *ekklèsia* sainte (= *qahal* en héb., *kenista* dans le Targ), exactement comme les *Actes* présentent la communauté primitive chrétienne : *Ac.* 1, 14 ; 2, 42. 46-47 (prière comme au Sinaï) ; 1, 14 ; 2, 46 ; 4, 32 ; 5, 12 (tous d'un même cœur comme au Sinaï, cf. Ps 19, 2).

Les chrétiens sont comme les israélites du Sinaï, « prêtres et rois », cf. *Apoc.* (le livre du N.T. le plus riche en parallèles targumiques) 1, 6 : « Et qui a fait de nous un royaume, des prêtres pour son Dieu et Père » (Vulg : « Fecit nos regnum et sacerdotes »). Cette traduction — deux privilèges — est la traduction de tous les targums, N y compris : « Et vous serez devant moi rois et prêtres » (Targ *Ex.* 19, 6), traduction ancienne puisque, en dehors du Targum, elle se trouve dans 2 *Macc.* 2, 17 et *Jub.* 16, 18 ; 33, 20.

Le midrash de la Parole de N *Ex.* 20, 2. 3 présente la Parole, la *Dibbera* (forme ancienne du terme rabbinique postérieur *Dibbura*) comme très personnalisée. Après la sixième parole (= commandement), chaque commandement s'accompagne de la menace d'un châtiment. A une telle punition semble faire allusion *Heb.* 2, 2 : « Car si la parole promulguée par des anges s'est révélée efficace, et si *toute transgression et désobéissance ont reçu un juste salaire* ».

Du TargP de *Dt.* 33, 2 part la tradition juive que la loi du Sinaï fut présentée aux peuples païens dans des langues différentes, ce qui explique l'intérêt d'*Actes* de présenter le phénomène de la Pentecôte aux juifs de toutes les nations.

— *La tradition de la manne dans le TargP et sa relation avec les Ecritures du N.T.* : c'est le contenu d'une thèse sur la manne soutenue à l'Institutum Biblicum Franciscanum de Jérusalem par B.J. Malina, en 1967 (175). Après avoir montré l'antiquité de la haggada de la manne, contenue surtout dans Ps *Ex.* 16, — N serre de près le texte hébreu —, Malina rapproche les données targumiques avec *Jn.* 6 et *Apoc.* 2, 17 : « Au vainqueur, je lui donnerai de *la manne cachée* » (*manna kekrymmenon*) : cette manne cachée, c'est « le pain

des cieux caché pour vous dès le commencement » (Ps *Ex.* 16, 4), car parmi les dix choses créées la veille du premier samedi de la création, selon le Targ Ps de *Nb.* 22, 28, il y avait la manne. La manne c'est « le pain que (Dieu) *fera descendre des cieux* » (Ps et N *Ex.* 16, 4), verset à rapprocher de *Jn.* 6, 32s. : « C'est mon Père qui vous donne le vrai pain du ciel, car le pain de Dieu, c'est celui qui *descend du ciel...* ».

Mais peut-être le rapprochement le plus important est celui qui est contenu dans N *Ex.* 16, 15, pourvu qu'on accepte le texte de N comme authentique et non comme erreur de copiste (176), ce qui est probable. Le texte de N identifie la manne avec Moïse, identification repérée par G. Vermès dans Philon. Des sources rabbiniques palestiniennes, v.g. le PSEUDO-PHILON (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 20, 8) attribuent la manne aux mérites de Moïse. En *Jn.* 6, 35. 41. 48 la manne est identifiée à Jésus, le nouveau Moïse.

— *Le rocher qui les accompagnait* (1 *Cor.* 10, 4) : « Ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher c'était le Christ ». Ce texte est à rapprocher du TargP *Nb.* 21, 18ss. La tradition du rocher marchant avec les israélites dans le désert dérive de la traduction de deux toponymes, Beera (*Nb.* 21, 16) et Mattana (*Nb.* 21, 18) comme de noms communs, procédé courant dans le TargP (177).

— « Remets-nous nos *dettes* comme nous-mêmes avons remis à nos *débiteurs* » (*Mt.* 6, 12) : *dette* équivaut à péché (cf. *Luc* 11, 4) et *débiteur* à pécheur, tout comme dans le TargP *ḥob*, *ḥoba* et *ḥayyeb*, cf. par ex., N *Ex.* 32, 31 et *Gen.* 18. 20-26.

— *Ceci est mon sang de l'Alliance* : *Touto estin to haîma mou tès diathèkès* (*Mc.* 14, 24 et *Mt.* 26, 29). Cette « étrange » formule de la consécration du calice, qui n'est pas admissible en grec, semblait autrefois inadmissible aussi en sémitique, car dans les langues sémitiques on ne peut pas attacher un suffixe à un nom à l'état construit (nom régissant) quand il est suivi du nom régi. J. Jeremias offre une solution grammaticale correcte à ce problème : il s'agirait de la traduction littérale de *zeh dam beriti* (178), phrase hébraïque qui exprime le sens de la consécration de *Mc/Mt.* Mais J.A. Emerton (179) s'est posé le problème du point de vue de l'araméen parlé sans doute par le Seigneur devant les Apôtres et a réussi à trouver des constructions araméennes semblables dans des *Psaumes* syriaques (69, 29) : « Efface de *ton* livre de

la vie » ; 73, 23 : « Tu as pris *ma* main de la droite » ; 16, 11 : « Tu me feras connaître *ton* chemin de la vie »). En 1964 (180) il publia deux nouveaux exemples, l'un d'eux contestable, du Targum des *Psaumes* (110, 3 : « *Ton* peuple de la maison d'Israël ») et un autre signalé par G.R. Driver, du Talmud, *Berakhot* 18b. A ces exemples on peut ajouter *Dn.* 2, 34 : « *Ses* pieds de fer » (*ragdohi di parzela*) (181). J.E. David a donné (182) des exemples en ougaritique, hébreu et phénicien dont quatre parmi les sept exemples bibliques se rencontrent dans le Targum (183).

Dans N on trouve des exemples d'une telle construction, qui par conséquent, s'avère légitime dans la langue araméenne :

N 49, 2 *barukh shemeyh kebodeyh demalkuteyh* : « Béni soit *son* nom de *sa* gloire de *son règne* » (cf. *Ps.* 145, 12).

Ms 110 de Paris : *Gen.* 49, 2 *drgshyh ddhb'* : « *son* lit d'or ».

N *Dt.* 6, 4 : *drgshyh ddhbh* : « *son* lit d'or ».

N 49, 1 : *drgshh ddhbh,* prob. « *son* lit d'or » ; de même 440 et Nu.

N (marge) *Ex.* 20, 6 : *mṣwwty(h) d'wryyt(.)* : « ses commandements de la Loi » ; cf. N (marge) *Dt.* 5, 10 : *mṣwwtyh (d'wryyty)* : « *ses* commandements de ma Loi ».

c) *Importance du TargP pour déterminer le substrat araméen des Evangiles et des Actes*

Pour prouver le caractère original de la tradition — *logia* ou récits — des *Evangiles* et des *Actes*, les exégètes en cherchent avidement le substrat sémitique, surtout araméen, dans la conviction que le point de départ de la tradition a été Jésus et une communauté chrétienne qui parlaient araméen. La méthode est juste mais il faut la nuancer :

Le substrat sémitique du N.T. dérive de deux langues, araméen et hébreu, parlées en Palestine au premier siècle, l'araméen étant la langue principale surtout en Galilée. On parlait aussi grec plus qu'on ne le pensait autrefois. Hors de Palestine, v.g. en Syrie, on parlait seulement araméen et grec. La tradition évangélique, comme l'a bien relevé R.H. Gundry (184), a son départ dans un milieu linguistique trilingue, où on parlait araméen, hébreu et grec : elle part donc de Palestine.

Les sémitismes peuvent venir de Jésus, de la communauté primitive et des Evangélistes, en ce sens qu'ils viennent de l'araméen qu'ils parlaient et de l'hébreu qu'ils parlaient ou que beaucoup d'entre eux au moins connaissaient. Seul Luc parmi les hagiogra-

phes semble dépourvu de connaissance directe de l'araméen et de l'hébreu. La source des sémitismes de Luc se trouve dans les hébraïsmes de la Septante — des « septuagintismes » — ou dans les sémitismes qui se sont infiltrés dans le grec des juifs, parce qu'il est probable que parmi les juifs existait une koinè colorée de sémitismes comme au Moyen Age il y eut un arabe-juif, ou postérieurement un espagnol-juif (*ladino*), un allemand-juif (*yiddisch*).

Les sémitismes étant pour la plupart communs à l'araméen et à l'hébreu, il est difficile de décider s'ils proviennent de l'hébreu (hébreu parlé, hébreu biblique, hébreu à travers la LXX) ou s'ils procèdent de l'araméen. Mais la présomption est en faveur de l'araméen, qui est la langue parlée prépondérante. D'ailleurs, il y a des sémitismes exclusifs de l'araméen — on les appelle aramaïsmes — et il est de première importance de les isoler parce que, à l'encontre des hébraïsmes ou des sémitismes communs avec l'hébreu, ils ne peuvent pas être attribués à l'influence directe ou indirecte de l'A.T. hébreu. Les aramaïsmes sont la meilleure preuve d'authenticité des *logia* ou des parties narratives.

Mais ces aramaïsmes, si importants qu'ils soient pour établir l'antiquité et l'authenticité de la tradition, ne sont pas nécessairement directs, c'est-à-dire venant immédiatement d'une source araméenne, car ils peuvent venir de l'araméen à travers le grec (aramaïsmes indirects). Aujourd'hui on est très loin des positions soutenues par C.F. Burney (185) (l'*Evangile de Jean*, excepté le c. 21, traduit, au moins en traduction « virtuelle », des sources araméennes), et par C.C. Torrey (186) (tous les Evangiles sont une traduction actuelle et non seulement virtuelle, de sources araméennes) ; sans prétendre expliquer tous les sémitismes, voire les aramaïsmes, par la koinè, comme le voulaient les classicistes de l'Université de Chicago, E.C. Colwell, E. Goodspeed et D.M. Riddle (187), on admet volontiers aujourd'hui beaucoup de sémitismes, beaucoup d'aramaïsmes, même des sources araméennes plutôt orales qu'écrites, mais le tout parvenu aux hagiographes, semble-t-il, déjà en grec (188).

Les sémitismes et les aramaïsmes se trouvent surtout dans Q et dans les parties narratives de *Mc.* Dans *Jn.* on trouve beaucoup de sémitismes (d'après K. Beyer surtout des hébraïsmes) ; dans Luc les sémitismes et aramaïsmes sont concentrés dans les quinze premiers cc. des *Actes* ; dans son Evangile de l'Enfance la source semble être hébraïque, mais pourrait être aussi une source araméenne, tandis que l'Evangile de l'Enfance de *Mt.* semble être directement écrit en grec.

La question du substrat sémitique du N.T. est, on le voit, bien compliquée ; c'est pourquoi l'aide que peut apporter N, et en général le TargP, est inappréciable. C'est l'araméen populaire de Palestine plus que l'araméen d'Empire qui a influencé la tradition des Evangiles, l'influence de l'hébreu se manifestant surtout à un niveau plus élevé, celui de la théologie (189). A cause de cela, M. Black a mis comme fondement de la recherche d'un tel substrat l'araméen du Targum P (dans l'édition de 1946 et 1954 l'araméen du TJII et des fragments targumiques édités par Kahle en 1930 ; dans l'édition de 1967, aussi l'araméen de Neofiti). Vu l'antiquité de cet araméen que ce travail a mis en relief, on peut, malgré Fitzmyer, continuer à marcher dans la route de M. Black et de ses élèves ; et, vu que le TargP ne contient pas uniquement de l'araméen de traduction mais aussi un araméen indépendant, — cela a été relevé par Caddari même pour l'araméen d'Onqelos (190) —, on doit préférer cet araméen targumique à celui plus tardif du Talmud de Jérusalem et des midrashim, que J. Jeremias (191) préfère parce que, d'après lui, il serait un araméen plus spontané. Une chose manque : une syntaxe de l'araméen targumique et aussi une syntaxe du grec de la Septante, pour pouvoir discerner facilement les aramaïsmes des hébraïsmes (192).

Mais bien sûr : on ne doit pas négliger l'étude de l'araméen de Qumrân.

A l'aide de l'araméen on peut arriver souvent aux *ipsissima verba* du Seigneur (193).

d) *Importance du TargP pour la critique textuelle du N.T.*

Le P. Boismard a insisté sur l'importance de la critique textuelle (194) pour établir l'origine araméenne de l'*Evangile de Jean*. On peut aussi affirmer que l'araméen a une grande importance pour la critique textuelle. En effet, la plupart des variantes des mss du N.T. sont des variantes stylistiques (195), produites par une de ces causes : élimination des sémitismes, correction d'un grec de koinè non littéraire dans un grec de koinè littéraire et finalement correction d'un grec sémitisant ou de koinè dans un grec attique. L'atticisme, ou la tendance à corriger le texte selon le grec attique, s'introduisit dans le monde hellénistique à partir de Denys d'Halicarnase et s'y imposa comme une mode à laquelle seules quelques œuvres techniques échappèrent. Pour cette raison, pendant le IIe siècle ap. J.-C., les copistes des mss du N.T. ont succombé à la tentation d'améliorer

le style. Cela dura pendant le second siècle, mais depuis le IIIe siècle, non à cause de la canonisation du texte du N.T. vers 150 mais par peur des modifications hérétiques, ces corrections furent arrêtées. La plupart des variantes des siècles postérieurs semblent avoir existé déjà à l'époque des papyrus Bodmer (de Jean, de Jean-Luc) et de Chester Beatty (*Evangiles* et *Actes*) (196).

On ne saurait faire de critique textuelle sérieuse sans tenir compte de l'atticisme (197).

La correction atticiste s'étant portée sur les sémitismes, la variante sémitisante, *ceteris paribus*, est présumée variante originale. A cause de cela, J. Wellhausen, un des premiers chercheurs du fond araméen des *Evangiles* (198), considéra important le codex D (Bezae Cantabrigiensis), comme A.J. Wensinck, A.C. Clark, C.H. Turner et M. Black l'ont fait après lui. Le codex D est plein de variantes sémitisantes que d'autres auteurs comme Lagrange, Hort, Legg, K. Aland, Metzger, etc. ne prennent pas trop au sérieux, parce qu'on croit qu'elles sont secondaires et sont des syriacismes (199).

Il est regrettable que Westcott et Hort aient préféré avec tant d'exclusivisme le Sinaiticus et le Vaticanus à cause de leur concision et de leur grec plus attique. Parfois on trouve dans le codex Alexandrinus ou dans les mss byzantins des leçons primitives que ces textes-là ont corrigé par atticisme. Ainsi dans *Mc.* 9, 12. 38 ; 10, 20. 29 ; 12, 24 ; 14, 29 le Sinaiticus et le Vaticanus ont *ephè* (« il dit », grec attique) qui est une correction atticiste, la leçon originelle étant dans tous ces versets (moins un) *apokritheis eipen* (« ayant répondu, il dit ») qui se trouve dans l'Alexandrinus et le texte byzantin et qui est une leçon sémitique, soit hébraïque, soit araméenne (200).

Les copistes ont éliminé ici le sémitisme « il répondit et dit ». Souvent ils éliminent la syntaxe sémitique du nom *suivi* par l'adjectif, v.g. *Mt.* 23, 9 *hymôn ho patèr ho ouranios* est secondaire par rapport à la variante sémitique *ho patèr hymôn ho ouranios* (201).

Parfois la variante sémitique sert à trouver le mot araméen sous-jacent au texte grec, par ex., Boismard (202) a relevé la variante *eurèsei* (« il ne trouvera rien... ») dans *Jn.* 14, 30 : il « (le prince de ce monde)... n'a rien (*echei*) ». Le verbe sous-jacent est l'araméen *ashkah* = pouvoir/trouver. C'est un verbe présent dans l'*Apocryphe de la Genèse*, et il semble se trouver aussi dans l'araméen targumique (203).

La variante *ti/tis* de *Jn.* 1, 21 (« *quid/qui* es-tu ? ») peut s'expliquer en recourant à un vulgarisme ; une explication, moins facile mais peut-être plus scientifique, serait de supposer comme substrat araméen le pronom interrogatif *man* qui en araméen targumique signifie *qui* et *quid*.

7. *Conclusion*

Au bout de ce long parcours dans le domaine du TargP, voici un petit résumé de ce que nous venons de dire :

Nous avons expliqué la notion de targum et nous avons signalé les relations avec le midrash, comme méthode exégétique du judaïsme ancien. Après avoir mentionné les textes du TargP que nous possédons, nous avons examiné des questions relatives à la langue araméenne du TargP, mais, préalablement, on a dû résoudre une difficulté : pourquoi un targum, si on parlait hébreu en Palestine ? Dans l'examen de l'araméen du TargP on a montré que c'est une langue araméenne parlée par le peuple, contrairement à l'araméen de Qumrân qui serait plutôt une langue littéraire (par ex., *Abi* de l'*Apocryphe de la Genèse* est de l'araméen littéraire ; *abba* était de l'araméen populaire), bien qu'il s'y soit infiltré de l'araméen populaire parlé tel que conservé dans le TargP. On a apporté des arguments en faveur de l'antiquité prétannaïtique du contenu halakhique de N et aussi de sa langue, en concluant que l'araméen de Qumrân et celui du TargP sont synchroniques, le dernier n'étant pas une évolution postérieure de celui de Qumrân. De ces données sur le caractère de langue vivante et prétannaïtique résulte la grande importance de l'araméen du TargP pour la recherche du substrat araméen des *Evangiles* et des *Actes*, ainsi que pour le choix des variantes primaires dans la critique textuelle. Le contenu du dit Targum étant prétannaïtique, on y trouve l'origine la plus reculée de la tradition rabbinique, et par rapport au N.T. il offre des possibilités de rapprochements qu'on ne saurait négliger. Ce que nous avons prouvé avec des exemples.

Mais il faut avouer qu'il reste beaucoup à faire dans ce domaine prometteur du TargP.

A. Díez Macho

Abréviations : *Apocryphe* = *Apocryphe de la Genèse* de Qumrân ; I = variante interlinéaire de Neofiti 1 ; LXX = Septante ; M = variante marginale de Neofiti 1 ; N = ms Neofiti 1 de la Vaticane ; Nu = ms du Targum fragmentaire de la Bibliothèque de Nuremberg ; O = Onqelos ; Ps = TJP = Targum *Pseudojonathan* du Pentateuque ; Sam = Texte samaritain ; TM = texte hébreu massorétique ; 110 = ms 110 du Targum fragmentaire (= TJ II) de la Bibliothèque Nationale de Paris ; 440 = ms 440 du Targum fragmentaire (= TJ II) de la Bibliothèque Vaticane ; 6684 = ms 6684 du Targum fragmentaire (= TJ II), microfilm de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem.

NOTES

(1) Cf. Mishna *Yadayim* IV, 5. Mais on lisait certainement la version grecque dans des synagogues. Cf. *Enc. Judaica* IV (Jérusalem 1971), col. 841 ; XV, col. 811.

(2) Cf. A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelone 1972, pp. 6 s.

(3) G. Vermès, *Haggadah in the Onqelos Targum*, *JSS* 8 (1963), pp. 159-169 ; J. W. Bowker, *Haggadah in the Targum Onqelos*, *JSS* 12 (1967), pp. 51-65 ; cf. A. Díez Macho, *Neophyti 1*, I, *Genesis*, Madrid-Barcelone 1968, pp. 99*-106*.

(4) Cette caractéristique d'Onqelos a été relevée par M. Ohana dans sa thèse de doctorat soutenue à l'Université de Barcelone, en 1972, sur *Halakha de Neofiti 1 dans l'Exode* ; cf. *El Targum*, pp. 9 s.

(5) Par ex., à la Septante dont le caractère paraphrastique est manifeste ; cf. L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leyde 1948 ; R. Le Déaut, *Critique textuelle et exégèse — Exode XXII, 12 dans la Septante et le Targum*, *VT* 22 (1972), pp. 165-167 et p. 171 (LXX traduit *'ed* comme *'ad*).

(6) Cf. *El Targum*, pp. 10 s.

(7) Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, IV A, Leyde 1968, p. VIII.

(8) Cf. G. J. Kuiper, *The Pseudo-Jonathan Targum and its Relationship to Targum Onkelos* (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 9), Rome 1972.

(9) Cf. *El Targum*, p. 12.

(10) Cf. A. Díez Macho, *Un nuevo Targum a los Profetas : Ms. E.N.A. 2476, f. 5*, *Estudios Bíblicos* 15 (1956), pp. 287-295 ; Id., *Un segundo fragmento del Targum palestinense a los Profetas*, *Biblica* 39 (1958), pp. 198-205. Dans certains mss, surtout dans le codex Reuchlinianus, on trouve des *Tosafot* tirées d'un « Targum Yerushalmi » des Prophètes.

(11) Cf. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, I, Rome 1966, pp. 138-144 ; M. McNamara, *Targum and Testament*, Shannon 1972, pp. 209 s.

(12) Cf. E. LEVINE, *Some Characteristics of Pseudojonathan to Genesis, Augustinianum* 11 (1971), pp. 101 ss. ; ID., *A Study of Targum Pseudojonathan to Exodus, Sefarad* 31 (1971), p. 32 ; ID., *British Museum Aramaic Additional MS 27031, Manuscripta* 16 (1972), p. 12.

(13) Sur le double sens de l'Ecriture, cf. la figure rhétorique *mishne hahoreah* dans D. YELLIN, *Ketabim nibḥarim* II : *Rhétorique dans la Bible et poésie hébraïque en Sefarad* (en hébreu), Jérusalem 1939, pp. 86-106. Voir aussi E. KOENIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur,* pp. 10-22. Dans les commentaires de *La Sagrada Biblia,* éditée par Codex, Madrid-Buenos Aires 1963-1965, j'ai noté à plusieurs endroits le double sens avec le nom de la rhétorique arabe, *istiḫdām.*

(14) Cf. A. DÍEZ MACHO, *Historia de la salvación,* Madrid 1968, pp. 17 ss.

(15) Ch. ALBECK, *Halakha apocryphe dans les targumim palestiniens et dans la haggada* (en hébreu), *Sefer ha-Yobel le-Dr. Binyamin Menashe Lewin,* Jérusalem 1940, pp. 92-104.

(16) Cf. R. LOEWE, « Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs », *Biblical Motifs,* ed. by A. ALTMANN (*Studies and Texts,* III), Harvard 1966, p. 160 : « A differentiation between these two (*derash* and *peshaṭ*) which would equate *peshaṭ* with a literalism that is to be contrasted to something else is a medieval development within Judaism, perhaps first stimulated by Sa'adya, and the Talmudic usage of the two terms will not sustain such a contrast. The early sources appear to use the term *peshaṭ* merely to designate that aspect of a given Biblical text which, in the view of the rabbi concerned, conveyed its *primary importance* ». D'après LOEWE (*ibid.,* p. 160) l'exégèse allégorique du Targum du *Cantique* relève au même titre que l'exégèse d'Onqelos de la catégorie de *peshaṭ* « seeing that the allegorical theme embodied therein (dans le *Cantique*) has been regarded in rabbinic circles, since at least Tannaitic times, as conveying the primary, or even the sole true significance of the book ». Voir une étude complète sur le sujet du *derash* et *peshaṭ* chez le même auteur, *The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis, Annual of Jewish Studies,* Institute of Jewish Studies, I, ed. par J.G. WEISS, Jérusalem 1964, pp. 140 ss. D'après une communication orale du Prof. J. Faur, à l'époque ancienne des targums et des talmuds on entendait par *derash* toute sorte d'exégèse et par *peshaṭ* uniquement le *derash* qui était connu et accepté par *tous,* même les « Sadducéens ». A la Synagogue on récitait le *derash* qui était reconnu comme *peshaṭ.*

(17) Le *tanna* était une espèce d'encyclopédie vivante dont l'office était d'assister le *darshan* ou prédicateur dans des questions de halakha et de tradition.

(18) Cf. R. LE DÉAUT, *La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1 (1971), p. 33 : « Pour les targums anciens il ne peut pas faire de doute que les interprètes voulaient donner de façon accessible le sens *traditionnel* du texte ».

(19) Cf. M. MCNAMARA, *Targum and Testament,* pp. 27-35 (Scribal glosses, free midrashic development, c. 10-19 of the *Book of Wisdom,* later theological views inserted into a biblical text or later translation, avoidance of antropomorphisms, respect due to Israel and the elders of Israel, geography).

(20) Cf. I. HEINEMANN, *Darke ha-Aggadah* [3], Jérusalem 1970.

(21) Cf. E. LEVINE, *A Study...*, pp. 35 s. ; *Some Characteristics...*, pp. 93 s.

(22) Cf. R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne*, *Biblica* 52 (1971), pp. 509-525.

(23) Cf. ID., *La tradition juive...*, pp. 44 s. Voir surtout S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, pp. 68-75, et tout le chapitre « Rabbinic Interpretation of the Scripture », pp. 47-82.

(24) Cf. E. LEVINE, *art. cit.*, note 21.

(25) Cf. R. LE DÉAUT, *art. cit.*, note 22. On y trouvera des exemples. Cf. aussi A. DÍEZ MACHO, *El Targum*, pp. 21-30 (des exemples de Neofiti, pp. 26-30).

(26) Cf. R. LE DÉAUT, *art. cit.*, p. 509 : « Si le targumisme est midrashique par nature, ce qui le caractérise est l'économie des moyens qu'exige le respect du texte et les limites que celui-ci impose à la paraphrase » ; cf. A. DÍEZ MACHO, *El Targum*, p. 31. Voir bibliographie sur le midrash dans *El Targum*, p. 30.

(27) Sur ce Targum, cf. R. LE DÉAUT, *Introduction...*, pp. 89-101 ; M. MCNAMARA, *Targum and Testament*, pp. 176-180 ; A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1*, I, pp. 106*-114* ; *Neophyti 1*, II (*Exodo*), Madrid-Barcelone 1970, pp. 38*-40* ; G. J. KUIPER, *The Pseudojonathan...*, p. 17-41.

(28) Sur le Targum TJ II, cf. LE DÉAUT, *Introduction...*, pp. 102-108 ; M. Mc NAMARA, *o. c.*, pp. 181 s. ; A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1*, I, pp. 128*-131*. Sur le ms 6684 voir mon article dans *Homenaje P. Prado*, Madrid 1973.

(29) Cf. A. DÍEZ MACHO, *Nuevos fragmentos del Targum palestinense*, *Sefarad* 15 (1955), pp. 31-39 ; *Sefarad* 17 (1957) (un fragment trouvé à la Bibl. de Strasbourg) ; A. DÍEZ MACHO, *Deux nouveaux fragments du Targum palestinien à New York*, *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (Hommage à G. RINALDI), Gênes 1967, pp. 175-189 ; cf. *Neophyti 1*, I, pp. 131* s.; cf. R. LE DÉAUT, *o.c.*, pp. 109-113 ; M. MCNAMARA, *o.c.*, pp. 182 s.

(30) Le vol. II (*Exode*) offre les parallèles à la *Genèse* et le vol. III (*Lévitique*) ceux de l'*Exode* et du *Lévitique*. Les parallèles sont l'œuvre de E. Levine.

(31)La Bibliothèque Vaticane veut toujours faire l'édition fac-similé de Neofiti 1 aussitôt que l'*editio princeps* aura paru complètement.

(32) Voir l'édition de A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, IV A, *The Hagiographa : Transition from Translation to Midrash*, Leyde 1968 ; R. LE DÉAUT-J. ROBERT, *Targum des Chroniques*, I : *Introduction et traduction* ; II : *Texte et glossaire*, Rome 1971. Une édition du *Targum de Ruth* avec commentaire par E. LEVINE est sous presse. Le même auteur prépare l'édition du Targum de l'*Ecclésiaste*, G. LAZRY celui de *Esther sheni* et le rabbin S. SPEIER de Zurich le *Targum des Psaumes*. P. GRELOT prépare aussi l'*Esther sheni*.

(33) Cf. J. M. GRINTZ, *Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple*, *JBL* 79 (1960), pp. 33-45.

(34) Cf. E. BEN YAHUDA, *Thesaurus totius hebraitatis*, 1940, pp. 121-133.

(35) Cf. M. H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew,* Oxford 1927, pp. 9-13.

(36) Cf. W. CHROMSKY, *What was the Jewish Vernacular During the Second Commonwealth ?, JQR* 42 (1951), pp. 193 ss.

(37) Cf. H. BIRKELAND, *The Language of Jesus,* Oslo 1954, pp. 1 ss.

(38) Cf. J. CANTINEAU, *Quelle langue parlait le peuple en Palestine au premier siècle de notre ère ?, Semitica* 5 (1955), pp. 99-101.

(39) Cf. J. M. GRINTZ, *art. cit.*, pp. 32-49.

(40) Cf. I. RABINOWITZ, *Be opened = effaza* (*Mark VII, 34*) *: Did Jesus Speak Hebrew ?, ZNW* 53 (1962), pp. 229-238 ; ID., *Effaza* (*Mark, VII, 34*) *: Certainly Hebrew, not Aramaic, JSS* 16 (1971), pp. 151-156.

(41) Cf. J. M. GRINTZ, *art. cit.*, p. 46.

(42) On peut lire une étude élargie sur les trois langues parlées en Palestine (araméen, hébreu et grec) dans mon article, *La Lengua hablada por Jesucristo, Oriens Antiquus* 2 (1963), pp. 106-131 ; plus récemment dans J. FITZMYER, *The Languages of Palestine in the First Century A.D., CBQ* 32 (1970), pp. 501-531 ; cf. aussi H. OTT, *Um die Muttersprache Jesu, Novum Testamentum* 9 (1967), pp. 19-24 ; cf. A. DÍEZ MACHO, *El Targum,* pp. 31-37. Sur la disparition de l'hébreu en Galilée, cf. Y. KUTSCHER, *Leshonenu* 26 (1962), pp. 21 s.

(43) *El Targum,* pp. 36 s.

(44) Cf. K. BEYER, *Althebräische Grammatik,* Goettingue 1969, pp. 14 s.

(45) Dans le *Manuel de Discipline* et la *Règle de la Communauté* (1 QS et 1 QS a) des lexèmes mishniques comme *mamon, malake hbl* viennent à côté de lexèmes araméens comme *klyl* (= heb. *ktr* ou *'trh*), *'bwdh* (= heb. *ma'aśeh*). Dans la *Règle* on trouve l'araméen *ywmy,* des infinitifs avec *mem* préfixé, par ex., *l-mfth, b-mtwr,* etc. Cf. J. LICHT, *Megillat ha-Serakhim :* Serekh ha-Yaḥad, Serekh ha-'Edah, Serekh ha-Berakhot, Jérusalem 1965, pp. (39)-(43). Cf. aussi J. T. MILIK, *DJD* III, *Les petites grottes de Qumrân,* Oxford 1962, p. 226 ; cf. *El Targum,* pp. 40 s.

(46) Probablement composé au temps d'Alexandre Jannée, cf. BEN ZION LURIE, *Megillat Ta'anit* (en hébreu), Jérusalem 1964, pp. (9)-(11) ; cf. S. ZEITLIN, *Megillat Taanit,* Philadelphie 1922.

(47) L'araméen continua longtemps en Palestine comme langue des juifs et des chrétiens. Ceux-ci apprirent l'araméen des juifs. Leur littérature s'appelle christo-palestinienne et constitue un bon témoignage de l'araméen occidental. Silvia (Aetheria) qui parcourut en pèlerinage la Palestine à la fin du IV[e] siècle raconte qu'une partie de la population palestinienne parlait « graece et siriste » (= araméen) ; quelques-uns surtout grec, d'autres uniquement « siriste ». L'évêque, quoiqu'il connaisse l'araméen, parle toujours en grec, mais quand il prêche, un prêtre placé à son côté, traduit en araméen ; aussi bien les lectures de l'Eglise qui sont lues en grec, on les traduit en araméen (*Peregrinatio* 47,3).

(48) Pour les divisions de l'araméen en ancien, impérial (= d'Empire), moyen, postérieur, moderne, cf. J. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon*[2], Rome 1971, pp. 22 s., note 60 ; Y. E. KUTSCHER, *Aramaic, Current Trends in*

Linguistics, 6 : *Linguistics in South West Asia and North Africa*, La Haye 1971, p. 348 ; ID., *Histoire de l'araméen*, I : *Araméen ancien, yaudique et araméen officiel (excepté l'araméen biblique)* (en hébreu), Jérusalem 1972, pp. 4 s.

(49) Cf. K. BEYER, dans sa recension de R. DEGEN, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v. Chr., ZDMG* 120 (1970), pp. 198 ss.

(50) Cf. Y. KUTSCHER, *Histoire de l'araméen*, p. 5.

(51) Cf. J. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon*², pp. 23 s. La dure recension de FITZMYER de la 3ᵉ éd. de l'œuvre de M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, parue dans *CBQ* 30 (1968), pp. 417 ss., vise surtout la thèse de Black et de l'Ecole de Kahle, à savoir que le Targum palestinien est la première source pour décéler le substrat araméen des *Evangiles* et des *Actes* ; le critique conteste ce point de vue : « Any discussion of the Aramaic substratum of the NT must begin with local and contemporary Aramaic. We should be suspicious of philological arguments about the Aramaic substratum when they depend on texts and dialects of Aramaic that come from a later date (e.g., from the third century A.D. or later), precisely because a new phase of the language begins about that time with clear geographical distinctions. Most of the B.'s work depends on such Aramaic ; there was a time when it had to. But I find myself constantly asking why he has not illustrated this or that construction with new and more contemporary data » (p. 419). L'araméen de Qumrân et celui des inscriptions sépulcrales et d'ossuaires du Ier siècle «must be the latest Aramaic that should be used for *philological* comparisons of the Aramaic substratum of the Gospels and Acts. There is no need—indeed, it is quite illegitimate—to appeal to later texts, be they from Palestine or elsewhere » (p. 420). Comparer d'autres recensions bien plus favorables, comme celles de R. LE DÉAUT, *Le substrat araméen des évangiles : scolies en marge de l'Aramaic Approach* de MATTHEW BLACK, *Biblica* 49 (1968), pp. 288-297 et de G. D. KILPATRICK, *Language and Text in the Gospels and Acts, Vigiliae Christianae* 24 (1970), pp. 161-164.

(52) Cf. notes 50 et 49.

(53) Le nabatéen (un dialecte araméen) — nous apprend-il, cf. *The Languages...*, p. 527 — « betrays Arabic influence » (influence de l'arabe parlé) ; l'araméen influença le grec parlé par les juifs, ce que relèvent les mots araméens des *Evangiles*, de Josèphe, les aramaïsmes de la syntaxe des *Evangiles* (p. 523) ; F. accepte l'influence du grec dans l'araméen, mais soutient qu'elle est importante depuis le IIIᵉ siècle ap. J.-C. (p. 525) ; il admet l'existence d'hébraïsmes dans l'araméen du premier siècle ap. J.-C., d'hébraïsmes dans l'araméen littéraire de l'*Apocryphe de la Genèse* et dans l'araméen moins littéraire de Murabba'āt et Havra (p. 526) ; il remarque que l'hébreu néoclassique de Qumrân est contaminé par le dialecte contemporain parlé (p. 529) ; il souligne une autre fois l'influence de différentes langues sur le grec et l'araméen parlés en Palestine, influence aussi sur l'hébreu non littéraire (influence du phénicien ou punique dans le *t* signe d'accusatif ; influence de l'araméen dans l'usage de *-in* au lieu de *-im*, de *hn* au lieu de *hm*, de *-h* au lieu de *-w*, v.g.*ktbh*, p. 530) ; le vrai problème — ajoute-t-il, p. 531 — est de savoir l'influence réciproque des trois langues parlées en Palestine au premier siècle. Or, le problème le plus important — l'influence de l'ara-

méen parlé sur l'araméen littéraire — il le laisse de côté ; si on lui objecte que l'araméen de Qumrân est un araméen littéraire qui informe bien peu sur l'araméen parlé, Fitzmyer répond (p. 521): « C'est juste, mais il faut ne pas exagérer la différence théorique entre formes littéraires et formes parlées du langage », réponse bien pauvre parce qu'il y a des langues écrites très différentes de celles qu'on parle ; cf. *El Targum,* pp. 47-49.

(54) Cf. E. Y. Kutscher, *Mischnisches Hebräisch, Rocznick Orientalistyczny* 28 (1964), p. 38. Remarquer aussi que le *he* comme *mater lectionis* finale, ordinaire dans l'araméen galiléen et samaritain, se rencontre dix siècles auparavant dans les lettres d'Hermopolis écrites en araméen impérial : « The Papyri I-VI where, without exception, the *st. det.* (= état emphatique) is spelled only with *he,* show decisively how problematic these comparisons are », (Id., *The Hermopolis Papyri, Israel Oriental Studies* 1 [1971], p. 105) ; cf. *El Targum,* p. 51.

(55) Cf. note précédente, et remarquer que les documents araméens de Murabba'ât (n. 32, 62 et 72) retiennent encore la phonétique *zy* de l'araméen d'Eléphantine et d'autres documents de l'araméen ancien ; en nabatéen aussi on a *zy* ; cf. *El Targum,* pp. 51 s.

(56) Cf. Kutscher, *Histoire de l'araméen,* pp. 119 ss. Le même auteur (*ibid.,* p. 141) affirme simplement que la construction nom + *dy* ne s'était pas encore imposée en Occident. Elle est la construction usuelle dans l'araméen moyen, oriental ou occidental ; son origine semble être orientale ; l'usage excessif de *zy* (équivalent ancien de *dy*) est une caractéristique de l'araméen oriental d'Empire (Kutscher, *Aramaic,* p. 362).

(57) Cf. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*², p. 27.

(58) Cf. Y. Kutscher, *The Language of the Genesis Apocryphon, Scripta Hierosolymitana* 4 (1965), p. 16, note 72 (*znh* serait un archaïsme).

(59) Y. Kutscher, *The Language...,* pp. 17 s.

(60) Cf. note 54. *Dn* attesté dans le *Livre des Géants* de 4 Q, cf. P. Grelot, dans *Revue de Qumrân* 8 (1972), p. 113.

(61) Cf. Y. Kutscher, *Histoire de l'araméen,* p. 87 et pp. 120 ss.

(62) Cf. Teresa de J. Martínez, *Estudio de la fonología y morfología del ms Neofiti 1* (*Exodo*). Résumé de thèse, Barcelone 1971, p. 23.

(63) Cf. Y. Kutscher, *Histoire de l'araméen,* p. 99.

(64) Cf. Teresa de J. Martínez, *o.c.,* p. 23.

(65) Cf. Dalman, *Grammatik,* p. 102 : « Dem galil. Dialekt ist eigen eine besondere Vorliebe für Auslaut auf *nun* ». Onqelos : *tmn* qu'on peut retracer aussi dans l'araméen d'Empire ; Kutscher, *Histoire de l'araméen,* p. 93.

(66) Cf. *Les grottes de Murabba'ât,* Textes, p. 117 ; cf. Y. Kutscher, *Meḥqarim ba-aramit ha-gelilit, Tarbiz* 21-23 (1952), p. 5, note 13 ; cf. *Neophyti 1,* III, pp. 56* s. ; *yt* est présent en nabatéen, cf. J. Cantineau, *Le nabatéen,* I (Paris 1930), p. 57 ; II (1932), p. 177.

(67) Cf. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* New Haven 1953, 3, 22 a ; Kutscher, *Histoire de l'araméen,* pp. 95 s. et 101 ; Id., *Aramaic,* p. 400.

(68) Cf. *El Targum,* p. 69, note 168 ; sur *yt* en araméen christo-palestinien, cf. B. M. METZGER, *A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and the Greek Gospel Lectionary, Neotestamentica et Semitica* (Studies in Honour of Principal M. BLACK, ed. by E.E. ELLIS-M. WILCOX), Edimbourg 1969, p. 212, note 18 : usage très commun (*ca.* 600 cas) de *yat* ; cf. *Evang. Hierol.* éd. par MINISCHALCHI, II, Lexique, p. 192 ; *yat* précède souvent les suffixes pronom. : cela prouve l'affinité avec la langue des targums.

(69) Cf. KUTSCHER, *Histoire de l'araméen,* pp. 38 s. et 101 s. Pour *Daniel,* cf. M. DELCOR, *Revue Biblique* 79 (1972), pp. 453 s.

(70) Dans sa recension de *An Aramaic Approach..., CBQ* 30 (1968), p. 427, FITZMYER affirme que l'indifférenciation dans l'usage de *br nš/ br nš'* suggère que cette expression est de l'araméen postérieur, plus ou moins contemporain de l'apparition du syriaque. Cette argumentation est dépourvue de base parce que 11 Qtg Job partagerait d'après les éditeurs de ce targum le même phénomène d'indétermination, et parce que seulement l'araméen moyen *oriental* connaît l'indétermination des deux *états* du nom : « There is not the slightest doubt that WA (= l'araméen occidental), i.e. Galilean, Samaritan A. and Palestinian Christian A. do distinguish correctly between the different states, and it is only in the contemporary EA (= l'araméen oriental) that these distinctions have broken down » (Y. KUTSCHER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1, Orientalia* 39 [1970], p. 179).

(71) Cf. Y. KUTSCHER, *The Genesis...,* pp. 179 s., est en faveur de l'origine orientale de l'indifférenciation des deux états et d'autres phénomènes de l'araméen biblique et de Qumrân, bien que cette question, d'après lui, ne soit pas définitivement tranchée ; *hy, shql* (avec la signification de « prendre », non de « peser »), la 3ᵉ pers. fém. pl. du parfait de l'*Apocryphe* seraient aussi des orientalismes.

(72) Sur cet aramaïsme, cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach* [3]..., p. 94, mais MOULTON (*Prol.* p. 81, cité par BLACK, *ibid.,* note 1) est d'avis « that the N. Testament is remarkably correct in its use of the definite article as compared with the papyri ». D'après Black cela est vrai du codex Vaticanus, mais dans le codex D (Bezae) il y a maintes irrégularités dans l'usage de l'article. On pourrait se demander si le syriaque n'en serait pas responsable. J. Jeremias n'est pas tout à fait d'accord avec l'affirmation de Black au sujet de l'indifférenciation de l'état emphatique au premier siècle de l'ère chrétienne ; d'après J. JEREMIAS, c'est un phénomène qui commence à se manifester, cf. sa recension de *An Aramaic Approach* [1]..., *TLZ* 9 (1949), col. 530.

(73) Cf. J. N. EPSTEIN, *Grammaire de l'araméen babylonien* (en hébreu), Jérusalem 1960, p. 96.

(74) Cf. T. NÖLDEKE, *Kurzgefasste Syrische Grammatik,* Leipzig 1898, p. 117.

(75) Sur *miqtwl/miqtal,* voir mon explication dans *El Targum,* p. 65. A mon avis, les deux formes étaient usitées dans le parler araméen de Palestine (la forme *miqtal* continua dans le dialecte christo-palestinien) ; quoi qu'il en soit, le fait est qu'à côté du *miqtal* de l'araméen d'Empire, l'*Apocryphe* introduit une forme étrangère à cet araméen, celle qui se trouve dans l'araméen parlé, cf. Y. KUTSCHER, *Meḥqarim...,* pp. 20 s.

(76) Cf. *Neophyti 1*, II, p. 68*.

(77) Cf. J. N. EPSTEIN, *o.c.*, p. 75.

(78) Quelques exemples de *qtlwn* dans N s'expliquent ou par confusion avec *qtlyn* ou par assimilation des copistes à l'araméen postérieur de Galilée, cf. *Neophyti 1*, III, pp. 61* s.

(79) Cf. *El Targum*, p. 64.

(80) Cf. *ibid.*, pp. 64 s.

(81) Cf. note 75.

(81) Cf. *El Targum*, pp. 65 s.

(82) Cf. *ibid.*, p. 66.

(83) KUTSCHER après avoir expliqué le passage d'Onqelos (écrit à son avis dans un araméen d'Empire coloré, comme celui de l'*Apocryphe*, d'araméen occidental) de Palestine à Babylone, fait cette importante constatation : « After the destruction of the Temple and the crushing of Bar-Kochba revolt, which destroyed the cultural centres of Judaea, this literary style, a cross between R. (= Reichsaramäisch) and the Western Aramaic, died out, and instead the local Western Aramaic dialects started to be used as means of literary expression and so the Palestinian Targum came into being » (Y. KUTSCHER, *The Language of the Genesis Apocryphon*, p. 10, note 44). Ce dialecte local de l'araméen occidental existait donc bien avant 70 ou 135 ap. J.-C., pour avoir réussi à colorer l'araméen d'Onqelos et de l'*Apocryphe*, mais il ne put être coloré lui-même d'araméen littéraire qu'à une date antérieure à 70 ou 135.

(84) Cf. notes 66, 67, 68. L'usage de *yt* en nabatéen est significatif. « This clearly indicates — écrit KUTSCHER, *The Language of the Genesis Apocryphon*, p. 21 — that the use of *yt* with suffixes was well established at the beginning of the first century C.E. ».

(85) *Yth* (11QtgJob XXXV, 9), (*yt*)*hwn* (XXXIV, 9) ; *yt deshyn* (*Description de la nouvelle Jérusalem*, 5 Q15 1 i 16 s.), *yt shtr'* (Murabba'ât 21, 1-3, 19) ; cf. *yathwn* de *Dn.* 3, 12. Cf. *Neophyti 1*, II, p. 68* : « También es argumento de ser el de las cartas (de Baras Kokeba) arameo occidental el empleo sistemático de la partícula *yat* de acusativo, y esto no solo ante pronombres personales, v.g. *yathon* (cartas 1 y 14) — cosa que es corriente en arameo samaritano, cristiano palestino y [raro en] galilaico — sino constantemente ante nombres, v.g. *yat pur'anuta, yat sayfah* (carta 1), *we-yat-kol* (carta 2), *yat El'azar* (carta 8). Ahora bien, el empleo de *yat* como signo de acusativo es muy raro en arameo oriental y si a veces se encuentra en el Talmud babilónico, es en narraciones de origen occidental, mientras es ordinario en los dialectos occidentales. En estos dialectos unas veces se usa *yat* como signo de acusativo, otras veces se usa *l*, pero con esta diferencia : que *yat* se usa en galileo, en cristiano palestino y, al parecer, en samaritano, *sólo ante pronombres, mientras l se emplea ante pronombres y ante nombres.* Sin embargo DALMAN [*Grammatik*, p. 110] cita en galilaico dos casos de *yat* ante nombres, y en el samaritano, v.g. es frecuente — tratándose del Targum y del Comentario de Merqa — encontrar *yat* ante nombres. En palmireno se usa *yat* una vez ante nombre y el uso de *l* ante nombre se encuentra raramente. Donde es frecuente el empleo de yat ante nombres en los Targumim — en Onqelos, en Pseudojonathan y en

el Targum palestino — y no sólo cuando traducen un *'t* del texto hebreo sino incluso en las adiciones y paráfrasis. *En el Targum palestino se emplea mucho más yat que l no sólo ante pronombres, sino ante nombres* ».

(86) Cf. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*², p. 27.

(87) Cf. Kutscher, *Histoire de l'araméen*, p. 44. R. Meyer dans sa recension du livre de Fitzmyer (*The Genesis Apocryphon*²) parue dans *TLZ* 97 (1972), col. 269, remarque la faiblesse de l'argumentation basée sur l'emploi du *yat :* « Dieser Einordnung wird man zustimmen, wenngleich nicht alle beigebrachten Argumente stichhaltig sind. So dürfte das Akkusativzeichen *l*, wie es in 1QapGn belegt ist, nicht unbesehen als Beweis für das höhere Alter der Rolle gegenüber den Targumen anzusehen sein, die stattdessen das angeblich jüngere *yt* gebrauchen ; letzteres geht nämlich auf altaramäisches *'y* zurück und erweist sich damit als altertümlich ».

(88) Kutscher avait déjà remarqué : « que les textes (du TargP publiés par Kahle) présentent un type d'araméen partiellement différent du type de l'araméen galiléen » et il cite en note trois différences : *gtlw* (non *gtlwn*), *-yyn* (non *-yy*) au participe, et le suffixe objet séparé du verbe (*yqrb yth*), cf. Y. Kutscher, *Meḥqarim...*, p. 5 et note 13.

(89) Voir M. Ohana dans *El Targum*, pp. 54-56. Voir en particulier *Dt.* 28, 43 ; *Ex.* 23, 9 ; *Lev.* 25, 23. 45. 47. « Il est significatif — dit Ohana, *ibid.*, p. 55 — que c'est le cas (= la halakha entend par le verbe *gwr* « se convertir » et Neofiti traduit ce verbe par « demeurer ») pour les versets relatifs à l'agneau pascal (*Ex.* 12, 48 ; *Nb.* 14, 14) et pour *Nb.* 15, 14. C'est sur ce verset en effet que la halakha base la pratique qui enjoint au nouveau converti d'apporter un sacrifice au Temple. La pratique devait être courante. Que Neofiti traduise ici *ygwr* par *twtb* montre clairement, s'il en était encore besoin, *qu'il ignorait tout de la notion même de prosélyte au sens où la halakha l'entend.* »

(90) J'ai trouvé seulement une variante à *Ex.* 2, 12 où on a *giyyor* dans le sens de prosélyte ; l'autre variante du même verset n'a pas ce mot. Dans ce même passage on a *giyyor* dans les mss 110 de Paris et 440 de la Vaticane ; aussi dans le Ps. Cette exception souligne le caractère archaïque de Neofiti (texte) par rapport aux mss 110 et 440. Neofiti (notes marginales) renferme cette unique exception.

(91) Dans cette perspective on voit aisément que l'argumentation de Fitzmyer en faveur de sa thèse (l'araméen du TargP « postérieur » à celui de Qumrân) fondée sur l'apparition dans Neofiti de formes inconnues de l'araméen de Qumrân et présentes dans le « later Palestinian Aramaic and Christian Aramaic and Syriac » (cf. la recension de cet auteur de l'édition de *Neophyti 1*, I, dans *CBQ* 32 [1970], p. 112 ; cf. le même argument dans son *The Genesis Apocryphon*², pp. 32-38), manque de base solide et de perspective.

(92) Fitzmyer, *CBQ* 30 (1968), p. 420, insiste sur la distinction entre contenu et langue du Targum palestinien mais il n'analyse pas la vraie portée de cette distinction. D'autres auteurs reprennent la même distinction sans examiner le fond du problème.

(93) Bien que pour la haggada du TargP il soit plus difficile de déterminer la fixité ou le changement de la langue, il semble naturel que sa langue aille de pair avec celle de la halakha dans un même texte.

(94) Cf. K. BEYER, *Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur*, *ZDMG* 166 (1966), p. 252.

(95) ID., *ibid.*, p. 251.

(96) Cf. L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Francfort/M. 1892, réimpr. Hildesheim 1966, p. 65.

(97) Cf. Tosefta *Shabbat* XIII, 2 ; TB *Shabbat* 115 a ; TJ *Shabbat* 16, 1, 15 c. Mishna *Yadayim* IV, 5 suppose aussi l'existence du targum écrit : « Le Targum (= partie araméenne) d'*Esdras* et de *Daniel* rend les mains impures (= c'est-à-dire, a la même sainteté que le reste de la Bible en hébreu) ; le targum (= les parties de la Bible originellement araméennes) qui a été écrit (= traduit) en hébreu ; ou l'hébreu (= parties de la Bible originellement hébraïques) qui a été écrit (= traduit) en targum (= araméen) et (les textes écrits) en écriture hébraïque (paléohébraïque), ne rendent pas les mains impures (= n'ont pas la sainteté des livres canoniques) jusqu'à ce qu'ils soient écrits en écriture assyrienne (carrée), sur parchemin et avec de l'encre ». Autour de 250 ap. J.-C. Joshua' ben Levi commanda à ses fils de lire chaque semaine deux fois le texte hébreu et une fois le targum qui devait être récité à la Synagogue (TB *Berakhot* 8 b), prescription qu'étend un autre rabbin de Palestine, R. Ammi (*ca.* 300 ap. J.-C.), à tous les israélites en précisant qu'il faut lire même le targum des passages comme 'Atarot et Dibon (*Nb.* 32 ; 33), qui pourraient paraître exceptés, parce qu'ils sont des noms propres ; cf. TB *Berakhot* 8 a-9 b et M. MCNAMARA, *Targum and Testament*, pp. 83 s. Ces témoignages se réfèrent sans doute à un targum écrit ; le témoignage qui suit pourrait s'expliquer en supposant un targum oral : autour de 200 ap. J.-C., R. Hiyya et R. Simeon ben Halafta « ayant oublié des mots de ce Targum (*min haden Targumah*), se mirent en route vers un marché d'arabes (= nabatéens) afin de l'apprendre chez eux », car ces arabes parlaient araméen, cf. *Bereshit Rabba* 79, 7 (*Gen.* 33, 19), éd. Chanoch-Albreck, p. 956. Voir J.M. BAUMGARTEN, *JSJ* 3 (1972), pp. 7-29.

(98) D. RIEDER, *Au sujet du Targum Yerushalmi du ms Neofiti 1* (en hébreu), *Tarbiz* 38 (1968), p. 85, conteste la valeur de cet argument attribuant à une erreur du copiste l'emploi, dans ce verset, de la racine *yqd* (« brûler », « dommage de feu »), mais immédiatement J. HEINEMANN (*Targum d'Ex. 22, 4 et halakha ancienne* (en hébreu), *Tarbiz* 38 [1969], pp. 294-296) a répliqué qu'une triple erreur dans un même verset traduisant trois mots différents est impossible et que, par conséquent, une telle version est forcément prémishnique. Cf. *Neophyti 1*, II, pp. 41* s. et *El Targum*, pp. 87 s.

(99) Nous suivons l'édition de J. Z. LAUTERBACH, Philadelphie 1933-35 ; cf. M. OHANA dans *El Targum*, pp. 78 s.

(100) *Ger twshb* est celui qui accepte le monothéisme israélite, sans avoir reçu la circoncision et le baptême ; il n'a pas apporté non plus l'offrande de purification au Temple. Cf. M. OHANA dans *El Targum*, p. 79.

(101) Cf. M. OHANA dans *El Targum*, p. 80.

(102) Cf. ID., *ibid.*, p. 81.

(103) Cf. Id., *ibid.*, pp. 81 s.
(104) Cf. Id., *ibid.*, pp. 82 s.
(105) Cf. Id., *ibid.*, p. 83.
(106) Cf. Id., *ibid.*, pp. 83 s.
(107) Cf. Id., *ibid.*, p. 84.
(108) Cf. Id., *ibid.*, p. 84.
(109) Cf. Id., *ibid.*, pp. 84 s.
(110) Cf. Id., *ibid.*, p. 85.
(111) Cf. Id., *ibid.*, p. 85.

(112) Cf. Id., *ibid.*, pp. 85 s. La contradiction interne de N par rapport au talion, montre que son interprétation appartient à une époque où la halakha sur la substitution du talion était encore fluctuante.

(113) Cf. *Studies in the Jewish Aramaic Translations of the Pentateuch*, thèse soutenue à Harvard en 1969.

(114) Cf. Sh. R. Isenberg, *On the Jewish-Palestinian Origins of the Peshitta to the Pentateuch*, *JBL* 90 (1971), pp. 71 s.

(115) Cf. Id., *ibid.*, pp. 72 s.

(116) Cf. A Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia*, Rome 1971, p. 97.

(117) Cf. Sh. R. Isenberg, *art. cit.*, p. 73. L'importance des variantes, surtout primaires, est soulignée par Isenberg : ces variantes communes à Peshitta, O. Ps, TJII, N, Sam et/ou LXX contre TM « in the targums suggest that the targums had as their *Vorlage* a Hebrew text different from MT and identical to the type translated by the Old Greek and the Proto-Samaritan. This Old Palestinian text-type was current in Palestine before the victory of the Masoretic text-type and no later than the early decades of the first century A.D. » (p. 72).

(118) Cf. A. Díez Macho, *El Targum*, pp. 89, 91 s. ; cf. *Neophyti 1*, I, pp. 85*-87*. Wernberg-Møller, *An Inquiry into the Validity of the Text-critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum*, *VT* 12 (1962), pp. 312-330, conteste la validité des exemples présentés dans ma conférence d'Oxford 1959 (« *The Recently Discovered Palestinian Targum : Its Antiquity and Relationship with the Other Targums* », *Congress Volume, Oxford 1959*, *VTS* 7, Leyde 1960, pp. 222-245) avec une critique analytique visant à montrer que tous les cas peuvent être expliqués par « la loi des scribes », par l'harmonisation, etc. En réalité, mon argumentation ne voulait pas se fonder sur la valeur de chaque variante individuelle mais sur leur ensemble et sur la présence en N d'un grand nombre de variantes non targumiques qui ne sont pas spécifiées dans la conférence : toutes ces variantes non targumiques dans un texte comme N suivant de près la *Vorlage* hébraïque, révèlent une fluidité textuelle plus propre à un texte hébreu prémassorétique que massorétique. Mon argument était la *fluidité textuelle*. J. Fitzmyer, *CBQ* 32 (1970), p. 112, répète la critique de Werner-Møller sans toucher non plus au fond du problème qui est la fluidité textuelle prémassorétique dévoilée par nombre de petites variantes dans un texte « littéraliste ».

(119) Cf. Sh. R. Isenberg, *art. cit.*, pp. 71-73 ; *El Targum*, pp. 89-92 ; *Neophyti 1*, I, pp. 78*-80*.

(120) Cf. M. McNamara, *Targum and Testament*, p. 86 : « The Aramaic paraphrase found in the representatives of the Palestinian Targum known to us is very old indeed, and even basically pre-christian ».

(121) Cf. M. McNamara, *ibid.*, p. 88 ; cf. pp. 86 s.

(122) Cf. E. Levine, *Some Characteristics of Pseudo-Jonathan Targum to Genesis, Augustinianum* 11 (1971), pp. 95 s.

(123) Cf. Sh. R. Isenberg, *An Anti-sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition, HTR* 63 (1970), pp. 433-444.

(124) Cf. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (en hébreu), Jérusalem 1969, pp. 53-68 : dans ce chap. l'auteur traite des noms divins *Shamayim* (Dieu distant) et *Maqom* (Dieu voisin) et il souligne, d'une part, le souci des tannaïtes d'en conserver la distinction, et, d'autre part, les substitutions qui se sont introduites pour différentes causes. Cf. aussi A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I : *The Names and Attributes of God*, Londres 1927, pp. 13 s.

(125) Cf. E. Urbach, *o.c.*, p. 66.

(126) Cf. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon* [2], p. 38. Le remplacement de *Yahweh* par *Elohim* (ar. *'Elaha*), isolé d'autres arguments, ne saurait pas être une preuve d'antiquité ou de plus grande antiquité que la substitution par *Memra*, parce que bien après le III[e] siècle ap. J.-C. on aimait remplacer *Ha-Qadosh Barukh Hu'* soit par *Ha-Shem*, soit par *Elohim*, cf. Marmorstein, cité dans Shaul Esh, *Ha-Qadosh Barukh Hu'*, « *Der Heilige* (*Er sei gepriesen*) », Leyde 1957, p. 2.

(127) Le fait que 11 Qtg Job, étant un targum, remplace *Yahweh* par *'Elaha* (1 fois) et que N et les autres targums le remplacent par *Memra* de Yahweh, ne prouve pas que *Memra* est « a devise of later date » (Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon* [2], p. 38), parce que le *Targum de Job* n'était pas fait pour être récité dans la Synagogue et probablement non plus pour être récité devant des gens du peuple : voir la réponse à une telle objection donnée par R. Le Déaut, (*The Genesis Apocryphon*, p. 39), réponse juste qui ne reste pas invalidée par « There is no evidence that these Palestinian targums of the Pentateuch date from so early a period », une affirmation de Fitzmyer (*ibid.*, p. 39) qui ne peut pas être soutenue. *Memra* de Yahweh, au lieu de *Yahweh*, semble avoir été éliminé d'Onqelos et Ps au commencement du II[e] siècle ap. J.-C. par suite des théories sur les « deux pouvoirs » ; N *Gen.* 1 retient la substitution de *Memra* et il semble que la disposition de ce chap. dans N rappelle son usage dans les *ma'amadot*. Il était donc antérieur à 70 ap. J.-C.

(128) Sur les citations tannaïtiques de *Maqom*, cf. Urbach, *o.c.*, pp. 53 ss. ; cf. note 124.

(129) Cf. Sh. Esh, *Ha-Qadosh...*, pp. 8-50 ; voir aussi pp. 1-4.
(130) Cf. Id., *ibid.*, p. 56.
(131) Cf. Id., *ibid.*, pp. 58-71.
(132) Cf. Id., *ibid.*, pp. 76-79.
(133) Cf. P. Kahle, *Masoreten des Westens*, II, Stuttgart 1930.
(134) Cf. *El Targum*, pp. 94-112.
(135) Cf. *El Targum*, pp. 100 s. et 104.

(136) Pour des détails je renvoie au travail de R. LE DÉAUT, *Les Etudes targumiques : Etat de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament, Ephemerides Theologicae Lovanienses* 44 (1968), pp. 22-34.

(137) Cf. D. GOODING, *Ahab According to the Septuaginta, ZAW* 76 (1964), pp. 269-280 ; une autre bibliographie du même auteur, et une brève enquête sur la tendance à disculper dans *Neophyti 1*, III, pp. 47* s.; cf. M. MCNAMARA, *Targum and Testament*, pp. 33 s.

(138) Cf. R. TOURNAY dans *RB* 65 (1958), p. 188.

(139) Cf. R. LE DÉAUT, *La tradition juive ancienne...*, pp. 44 s.

(140) La forme Nazôraios *de Mt., Luc, Jn.* et *Ac.* est la même forme que Nazaraios ou Nazarènos de *Mc.*, mais avec la prononciation araméenne de Palestine attestée dans N, où le *resh* exigeait la voyelle *o* ; cf. A. DÍEZ MACHO, *La sagrada Biblia*, VI (Editorial Codex, Madrid-Buenos Aires 1966) ; *Los Santos Evangelios y los Hechos de los Apóstoles*, p. 6 (commentaire de *Mt.* 2, 23); cette explication rendrait inutile l'enquête de M. BLACK, *An Aramaic Approach...*, pp. 198-200.

(141) Cf. M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Rome 1966, pp. 145-149 et *Targum and Testament*, p. 163.

(142) Dans le Targum d'*Is.* 6, 1 le prophète voit la « Gloire de Adonay », qui est en *Jn.* 12, 41 la « Gloire du Logos », cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, Fribourg/B. 1971, p. 520.

(143) Voir des exemples dans N *Gen.* 1, 16. 27 ; 2, 3. Dans N *Yeqar* se trouve associé couramment à *Shekhinah* : « La Gloire de la *Shekhinah* de Dieu », cf. M. MCNAMARA, *Targum and Testament*, pp. 98-100. Le terme *Shekhinah* serait antérieur à la destruction du temple, cf. E. URBACH, *The Sages...*, pp. 34-35.

(144) « Le Royaume des cieux » (31 fois dans *Mt.*) est probablement une périphrase issue d'un milieu judéo-chrétien, et non de Jésus lui-même, cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, I, Londres 1971, p. 79; cf. (pp. 9 s.) la liste des périphrases des Synoptiques : le passif divin très fréquent dans les *logia* de Jésus, cieux (ciel par influence du grec), le Père, 3[e] pers. pl. (dans *Luc*), Kyrios, *hè dynamis* (*Mc.* 14, 62, *Geburah*), la Sagesse, le Nom (*Shum*, très courant dans le Targum), les anges (*Luc* 12, 8 s. ; 15, 10), *enôpion* (*Luc* 12, 6 ; 16, 15) ; *emprosthen* (*Mt.* 11, 26 par.) ; 18, 14 ; *'elyon* = *hypsistos* (*Luc* 6, 35), *Hagios* (*Qadosh*) (*Mc.* 3, 39 ; 8, 38 par.; 12, 36 ; 13, 11 ; *Mt.* 12, 32 par. ; *Luc* 11, 13 ; 12, 12), etc. Cf. *Shamayin* : N *Gen.* 15, 1 ; M 16,5 et 22,10.

(145) Cf. note précédente.

(146) Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, pp. 10-14.

(147) Le targum étant une traduction, après le passif il faut mentionner le nom de Dieu avec une périphrase « Et la plainte a été entendue devant Yahweh », cf. M. MCNAMARA, *Targum and Testament*, pp. 93-95.

(148) Cf. D. FLUSSER, *Megillot Midbar Yehudah*, Jérusalem 1970, pp. 169 ss.

(149) Cf. ID., *o.c.*, p. 170.

(150) A. VAILLANT est l'éditeur de ce livre, Paris 1952.

(151) Cf. M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament, JSS* 7 (1962), pp. 267-291.

(152) Cf. P. BORGEN, *Bread from Heaven,* Leyde 1965.

(153) Voir la critique que R. LE DÉAUT fait du livre de A. G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash,* Staten Island, N.Y., 1967, dans *A propos d'une définition du midrash, Biblica* 50 (1969), pp. 395-413 ; voir p. 408 sur le midrash dans le N.T., note 7.

(154) Cf. C. PERROT, *Les récits d'enfance dans la Haggada, RecSR* 55 (1967), p. 510 ss.

(155) Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern.* Literarische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen, Francfort/M. 1970 ; cf. pp. 200-248.

(156) Cf. E. CORTÉS, *Los discursos de adios de Gn 49 a Jn 13-17* (thèse inédite), Rome 1971.

(157) M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum,* Rome 1966 ; ID., *Targum and Testament,* pp. 91-169. J. FITZMYER a contesté (dans sa recension du livre *The New Testament...* dans *Theological Studies* 29 [1968], pp. 321-326) la légitimité de l'éxégèse du N.T. sur la base du Targum, car celui-ci, à son avis, serait tardif. Je renvoie à ce qui est écrit plus haut et à la réponse de M. MCNAMARA dans *Targum and Testament,* pp. 14-16. La bibliographie de LE DÉAUT est déjà abondante et importante ; voir *La nuit Pascale,* Rome 1963 ; *Liturgie juive et Nouveau Testament,* Rome 1965, et nombre d'articles dans différentes revues. Voir P. NICKELS, *Targum and New Testament. A Bibliography Together with a New Testament Index,* Rome 1967. B. Grossfeld est sur le point d'éditer une bibliographie complète sur le Targum. Voir aussi A. DÍEZ MACHO, *Targum y Nuevo Testamento, Mélanges Eugène Tisserant* I, Rome 1964, pp. 153-185.

(159) R. SCHNACKENBURG se félicite de « manche frische Impulse » dans l'exégèse de *Jn.* « Ausser wertvollen Einzelstudien sind einige neue Ansätze und Tendenzen zu bemerken : eine noch stärkere Beachtung der jüdischen Komponente im johanneischen Denken, angeregt auch durch die aufblühende Targumforschung... », *Das Johannesevangelium,* 2. Teil, Fribourg/B. 1971, p. V.

(160) Cf. *El Targum,* pp. 105 s. ; R. LE DÉAUT, *La tradition juive...,* pp. 33 s.

(161) Cf. *El Targum,* p. 104.

(162) Cf. M. MUÑOZ dans A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1,* III (*Levitico*), Madrid-Barcelone 1971, pp. 75* ss. (résumé de sa thèse).

(163) Cf. P. BORGEN, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John, NTS* 16 (1970), pp. 289 ss.

(164) Cf. M.MCNAMARA dans *ExpTim* 79 (1965), pp. 115-117.

(165) Voir SH. ESH, *o.c.,* pp. 82 ss. Cet auteur soutient que *qodesh* avait uniquement le sens de « Dieu » tiré, comme dans le cas de *Maqom,* du sens propre « sanctuaire ». P. SCHÄFER, *Die Vorstellung des heiligen Geistes in der*

rabbinischen Literatur, Munich 1972, p. 139 soutient la même opinion ; Sjöbert, *TWNT,* VI, p. 379 et E. Urbach, *The Sages...,* pp. 64-66, contestent que *qodesh* ait été une métonymie de *miqdash* et celui-ci, métonymie de Dieu. N et 4 Qtg Lev viennent appuyer l'opinion de Esh, M. Friedmann, P. Schäfer, mais, à mon avis, on ne peut pas supprimer de *qodesh* — *qudsha* l'autre sens de « sainteté » : il avait double sens et double interprétation.

(166) Cf. P. Schäfer, *o.c.,* pp. 70 et 150.

(167) Cf. Id., *ibid.,* pp. 137-142.

(168) Id., *ibid.,* p. 82 : « Richtig ist, dass dieser Ausdruck (*ruaḥ haqodesh*) im Talmudisch-hebräischen nicht nur « Heiliger Geist », ja nicht nur « Geist Gottes » meint, sondern auch die Gottheit selber vertreten kann ». En effet, on a dans le targum et dans la littérature rabbinique des expressions dans lesquelles le sujet d'un prédicat divin est l'esprit saint, v.g. Ps *Gen.* 37, 11 : « l'esprit saint dit : Garde ces paroles... », cf. Schäfer, pp. 151-162. Néanmoins, il ne s'agit pas dans le judaïsme d'une vraie personnalisation.

(169) Cf. J. Jeremias, *Abba,* trad. ital., Brescia 1968, pp. 12-14 ; 28-32 ; 35-56.

(170) Cf. M. McNamara, *Targum and Testament,* pp. 116-118.

(171) Cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale,* Rome 1963.

(172) Cf. J. Potin, *La Fête juive de la Pentecôte,* I, Commentaire ; II, Textes (targumiques), Paris 1971 ; cf. aussi R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive, Assemblées du Seigneur,* n. 51, Bruges 1963, pp. 22 ss. Le même article dans *Spiritus* 7 (1961), pp. 127-144.

(173) Ce résumé de l'article, pp. 37 s., de Le Déaut (cf. note précédente) exprime le contenu du livre de Potin.

(174) Cf. R. Le Déaut, *ibid.*

(175) Cf. B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and its Relationship in the New Testament Writings,* Leyde 1968 ; cf. *Neophyti 1,* II, pp. 56*-62*.

(176) Voir *Neophyti 1,* II, pp. 59* s. G. Vermès, partant de l'authenticité du texte, en a relevé l'importance dans son étude, *He is the Bread : Targum Neofiti, Exodus 16, 15, Neotestamentica et Semitica,* pp. 256-263.

(177) Cf. A. Díez Macho, *Targum y Nuevo Testamento,* p. 156 ; *The Recently Discovered...,* p. 232 ; *Neophyti 1,* III, pp. 50* s.

(178) Cf. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesu,* (trad. angl. avec des corrections de l'auteur en 1964), Londres 1966, p. 195.

(179) Cf. J. A. Emerton dans *The Journal of Theological Studies* 6 (1955), pp. 238-240 ; 13 (1962), pp. 111-117.

(180) Cf. J. A. Emerton, *Mark XIV, 24 and the Targum to the Psalter, JTS* 15 (1964), pp. 58-59.

(181) Cf. J. Jeremias, *o.c.,* p. 193, note 2.

(182) Cf. J. E. David, *To haîma mou tès diathèkès, Mt 26, 28 : un faux problème, Biblica* 48 (1967), pp. 291 ss.

(183) Cf. M. McNamara, *Targum and Testament*, pp. 127 s.

(184) Cf. R. H. Gundry, *The Language Milieu...*, pp. 407 ss.

(185) Cf. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922. Une traduction « virtuelle » est une traduction mentale en grec d'une tradition araméenne. D'après lui *Jn.* renferme des aramaïsmes et des sémitismes, non des hébraïsmes.

(186) Cf. C. C. Torrey, *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, *HTR* 16 (1923), p. 331 ; Id., *Our Translated Gospels*, New York/Londres 1936. D'après J. de Zwaan, *John wrote in Aramaic*, *JBL* 57 (1938), pp. 155-171, Torrey a exagéré mais a apporté des preuves positives. Selon M. Burrows, *The Original Language of the Gospel of John*, *JBL* 49 (1930), pp. 95-139 il ne s'agit pas uniquement d'une traduction virtuelle de l'araméen, comme le voulaient O. T. Allis, W. F. Howard, G. R. Driver, mais d'une vraie traduction de l'araméen suivie d'une recension grecque à Ephèse. Cf. S. Brown, *From Burney to Black : The Fourth Gospel and the Aramaic Question*, *CBQ* 26 (1964), pp. 324 ss.

(187) Cf. E. C. Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel*, Chicago 1931 ; E. Goodspeed, *The Possible Aramaic Gospel*, *JNES* 1 (1942), pp. 315-340 ; Id., *The Original Language of the New Testament*, *New Chapters in New Testament Study*, New York 1937, pp. 127-168 ; D. M. Riddle, *The Logic of the Theory of Translation Greek*, *JBL* 51 (1932), pp. 13-30 ; cf. S. Brown, *art. cit.*, pp. 328 s. L'article *The Possible Aramaic...* est une réponse à l'article de A. T. Olmstead, *Could an Aramaic Gospel be written ?*, *JNES* 1 (1942), pp. 41-75. Olmstead (p. 63) admet l'existence du Targum écrit avant J.-C.

(188) Cf. M. Black, *Semitismos del Nuevo Testamento*, *Enciclopedia de la Biblia*, éd. A. Díez Macho-S. Bartina, VI, Barcelone 1966, col. 596 ; Id., *The Problem of the Aramaic Element in the Gospels*, *ExpTim* 59 (1947-48), pp. 171-176.

(189) Cf. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, I : Satzlehre. Teil 1, Goettingue 1962 ; cf. G. D. Kilpatrick dans sa recension de la 2e éd. du livre de Beyer dans *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 222 (1970), pp. 324 ss.

(190) Cf. M. Z. Caddari, *Remarques sur la syntaxe de la langue d'Onqelos* (en hébreu), *Tarbiz* 32 (1963), p. 251 ; cf. *Neophyti 1*, I, pp. 76* s.

(191) Cf. J. Jeremias, *Die aramäische Vorgeschichte unserer Evangelien*, *TLZ* 30 (1949), col. 529 ; cf. la réponse de M. Black, *The Aramaic Spoken by Christ and Luke 14, 5*, *JTS*, N.S., 1 (1950), pp. 60 s.

(192) Pour les sémitismes et aramaïsmes voir en plus du livre classique *An Aramaic Approach...* de M. Black et la *Semitische Syntax im Neuen Testament* de K. Beyer, les livres de C. F. Moule, *An Idiom Book of the New Testament Greek* [2], Cambridge 1960, de J. H. Moulton et Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, II (1929), Appendix on Semitisms, pp. 412-485 ; III, *Syntax* by N. Turner, Edimbourg 1963, l'article quelque peu dépassé de J. Bonsirven, *Les aramaïsmes de s. Jean l'Evangéliste*, *Biblica* 30 (1949), pp. 405-432, et le livre de M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965. Voir aussi P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1930.

(193) On a contesté récemment que « Amen » ou « Amen, Amen » au commencement d'une sentence soit une preuve des « ipsissima vox » de Jésus (cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 35 s.). D'après K. BERGER (*Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede*, Berlin 1970) l'origine en seraient les particules grecques *nai* et *è men* et ces formules auraient paru dans un milieu de juifs chrétiens parlant grec. V. HASLER (*Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Einführungsformel der Herrenworte « Wahrlich ich sage euch »*, Zurich-Stuttgart 1969) leur assigne aussi une origine dans le christianisme hellénistique. En tout cas le double Amen qui revient 25 fois dans *Jn.* apparaît dans 1 QS 11, 20 ; 2, 10, 18 (cf. 1 *Esd.* 9, 47 LXX, cod B) ; cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, p. 91.

(194) Cf. M. E. BOISMARD, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile, l'Evangile de Jean : Etudes et Problèmes*, Louvain 1958, pp. 41-57.

(195) Cf. G. D. KILPATRICK, *Atticism and the Text of the Greek New Testament, Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für Prof. Joseph Schmid*, éd. par J. BLINZLER-O. KUSS-F. MUSSNER, Rastisbonne 1963, pp. 126-137 ; ID., *Style and Text in the Greek New Testament, Studies in the History and Text of the New Testament in Honour of* Kenneth W. CLARK, 1967. pp. 155-160.

(196) Cf. KILPATRICK, *Atticism...*, p. 129 : « It may be asked whether there are any readings which can be shown to be later than A.D. 200 ».

(197) Pour faire une sélection intelligente des variantes il faut connaître le grec attique, littéraire hellénistique et la koinè. L'atticisme entraîne l'usage de la particule *te* qui, en dehors des *Actes*, était bien peu utilisée (cf. G. D. KILPATRICK, *Some Problems in New Testament Text and Language, Neotestamentica et Semitica*, p. 200), il redonne vie à l'optatif qui était presque moribond dans la koinè du premier siècle, il réintroduit le parfait classique (utilisé par Jean) qui avait été remplacé par l'aoriste, il supprime nombre de *autos* si courant en sémitique et en koinè (KILPATRICK, *Atticism...*, pp. 135 s.).

(198) Cf. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* [2], 1911.

(199) Cf. G. D. KILPATRICK, *Language and Text in the Gospel and Acts, Vigiliae Christianae* 24 (1970), pp. 162 s. Kilpatrick attire l'attention sur le nouveau *Greek New Testament* édité par United Bible Societies ; tout en mettant M. Black parmi les auteurs, il ne renferme pas les variantes du codex D.

(200) Cf. KILPATRICK, *Atticism...*, pp. 126 et 136.

(201) Cf. KILPATRICK, *The Order of Some Noun and Adjective Phrases in the New Testament, Novum Testamentum* 5 (1962), pp. 111 s. Cf. ID., *The Greek New Testament of Today and the Textus Receptus, MacGregor Memorial Volume*, p. 194 ; ID., *Some Problems...*, pp. 198 s.

(202) Cf. M. E. BOISMARD, *Importance...*, pp. 53-56.

(203) Mais cf. R. LE DÉAUT, *Le substrat araméen...*, p. 389 et notes 2 et 3.